
Cres
Cat Sci
entia
Vita
Exco
latur

Der Hebräerbrief

Wissenschaftlich-praktische Erklärung

von

Dr. Julius Graf
Oberpräzeptor am Realgymnasium zu Schwäbisch Gmünd

Freiburg im Breisgau 1918
Herdersche Verlagshandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Straßburg und Wien

A. G. 14

Der Hebräerbrief

Der Hebräerbrief

Wissenschaftlich-praktische Erklärung

von

Dr. Julius Graf
Oberpräzeptor am Realgymnasium zu Schwäbisch Gmünd

„O Herr, dein Wort ist es, das alles heilt!“
(Weish 16, 12.)

Freiburg im Breisgau 1918
Herdersche Verlagshandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Straßburg und Wien

A. G. 14

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 17 Decembris 1917

✠ **Thomas**, Archiepps

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg i. Br.

Dem Andenken an

JOHANNES EVANGELIST BELSER

widmet dieses Werk in Treue

der Verfasser

Vorwort.

Vorliegendes Werk geht auf eine Anregung meines hochverehrten, nunmehr heimberufenen Lehrers, des Professors Dr. von Belser, zurück. Auf katholischer Seite kann man eine Erklärung des Hebräerbriefes immer noch gut brauchen. Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gesetzt, in die reiche, verborgene Gedankenwelt dieses Briefes einzuführen und letzteren dem modernen Leser etwas lieber zu machen. Soll dieses Ziel einigermaßen erreicht werden, so muß der Exeget in der Darbietung des Stoffes mehr als bei andern Briefen von methodisch-didaktischen Gesichtspunkten sich leiten lassen. Schon die Übersetzung soll soweit als möglich den Text klarmachen. Dann aber kann die Übersetzungsarbeit nicht bloß ein mechanischer, heiliger Buchstabendienst sein. Auch die Exegetenseele darf trotz aller Sorgfalt für das einzelne Wort bei dieser Tätigkeit des Übersetzens von höherem, künstlerischem Odem umweht sein. Der Hebräerbrief hat ein gutes Griechisch; daher soll auch die deutsche Übersetzung kein Acker sein mit wilden, trotzigen Schollen, d. h. stilistischen Härten. So z. B. kann sich der Leser unter dem Ausdruck „Anfänger und Vollender des Glaubens“ (12, 2) schwer etwas vorstellen; in diesem Falle halte ich es für entsprechender, eine freiere Übersetzung zu geben, wenn sie auch unter Umständen eine subjektive Note bekommt. Die Gedankenverbindung zwischen den einzelnen Versen, welche uns das Verständnis erschwert, wurde schon in der Übersetzung gegeben, ist aber in Klammer gesetzt. Wo die Übersetzung freier ist, steht vielfach in der Anmerkung die wörtliche; wem sie überhaupt zu frei ist, der möge daneben noch eine wörtliche zur Hand nehmen, die auch ihr gutes Recht hat.

Der Leser möchte einen Brief nicht als Seele in schlummerndem Zustand, sondern mit vollem Leben, leuchtendem Auge und heller Stimme vor Augen haben, ihn nicht bloß in seiner Auflösung bei der Einzelerklärung schauen, sondern als starke Einheit in plastischer Kraft auf sich wirken lassen. Diesem Verlangen will die Wiedergabe des Sinnes entgegenkommen. Für diesen Teil wurden absichtlich keinerlei Hilfsmittel benutzt; der Verfasser gibt das, was

er selbst empfunden hat. Wer tiefer sieht, wird zugeben, daß dieses lebendige Formen, diese freiere Wiedergabe des Briefes unter Beibehaltung der Ich-Form nicht so leicht ist. Denn der Hebräerbrief hat eine gewisse Kühle, etwas Abstraktes; man muß somit den einzelnen Gedanken zuerst in sich selber Gestalt werden lassen, ehe man ihn selbst in konkreter Sprache ausdrücken und andern mitteilen kann. Ja die tiefen religiösen Gedanken verlangen künstlerisches Temperament, wenn man sie ohne Abschwächung wiedergeben will. Mit der „Wiedergabe des Sinnes" ist zugleich der beste Boden für eigenpersönliche Benutzung und Anwendung des Briefes und damit auch schon eine gewisse praktische Erklärung geschaffen. Wenn die objektive, neutrale Psyche des Briefes dabei auf den ersten Blick da und dort vielleicht etwas viel Fleisch und Blut angenommen hat, möge man dies nicht üppig schelten; denn bei tieferem Eindringen wird man merken, daß dahinter die entsagungsvolle Kulissenarbeit der wissenschaftlichen, philologischen Einzelexegese steht, welche immerdar das solide Fundament der Exegese bilden muß.

Die wissenschaftliche Erklärung zerfällt in zwei Teile: der erste Teil mit Anführung des griechischen Textes und einfacher, nüchterner wissenschaftlicher Erklärung soll ein rasches Verständnis bezwecken; in der darauffolgenden Detailexegese soll die nähere Erklärung gegeben und das Verständnis vertieft werden. Eingestreut in die Erklärung sind einzelne biblischtheologische Abschnitte. Dem Verfasser wäre es ein Herzensbedürfnis gewesen, die Berührungen des Hebräerbriefes mit der jüdisch-hellenistischen Literatur noch ausgiebiger zu behandeln. Allein aus praktischen und ideellen Gründen hat er darauf schließlich verzichtet und es vorgezogen, eine praktische Erklärung des Briefes beizugeben.

In Kreisen des Klerus nämlich gehen große Klagen über die wissenschaftliche Exegese, welche besagen, daß der Seelsorger von den wissenschaftlichen Kommentaren vielfach nichts habe. Ja der Glaube, daß die Exegeten mit ihrem schweren Rüstzeug eine Decke auf die Heilige Schrift legen, ist bei den einen und andern fast zur Hypnose geworden. So betrachtet man vielfach die exegetischen, wissenschaftlichen Werke lieber als Betriebskapital der Gelehrtengilde denn als schönes Erbteil für die, in deren Beruf es liegt, sich fürs heilige Buch tiefer zu interessieren. Dem Bestreben, auf solche Klagen Rücksicht zu nehmen, entspringt die praktische Erklärung, welche übrigens vom Verfasser keineswegs als vollständige Ausschöpfung, sondern mehr als Anleitung gedacht ist. Wenn der Verfasser, der neben seinem philologischen Lehrauftrag auch das Amt

eines Religionslehrers an den oberen Klassen innehat, bisweilen auf seine Studentengemeinde abzielt, wird das wohl verständlich sein.

Ein textkritischer Apparat sollte ursprünglich den Anhang des Werkes bilden. Derselbe wurde ausgearbeitet auf Grund des den Hebräerbrief teilweise enthaltenden Oxyrhynchus-Papyrus (Oxyrhynchus-Papyri von Grenfell und Hunt, London 1904 [Bd. 4], S. 36—48), der Textausgaben von Tischendorf (editio octava maior 1872), v. Soden, Westcott-Hort, B. Weiß, Nestle, Hetzenauer und White (Nov. Test. latine secundum editionem sancti Hieronymi, editio minor Oxonii 1911). Für Bezeichnung der Minuskelhandschriften wurde die einschlägige Arbeit von Gregory (Die griechischen Handschriften des NT, Leipzig 1908) beigezogen. Allein da diese Beigabe eine Erschwerung des Druckes bedeutet und eine weitere Verzögerung der Herausgabe des Werkes zur Folge gehabt hätte, wurde der textkritische Apparat weggelassen.

Wenn der Exeget arbeitet, ruft eine neckische Geisterstimme aus der Tiefe: „Exegetica non leguntur!" Das ist ein Ruf, der lähmend wirken kann. Auch zum Verfasser, der im praktischen Schulberuf mit 25 Stunden wöchentlichen Unterrichts steht, ist dieser trübe Geist als Schatten gekommen, mit dem Bedeuten, die Mußezeit besser in Freiheit zu genießen. Aber er hat, wenngleich ihm die Feder infolge der angestrengten Arbeit manchmal aus der Hand sinken wollte, diese Versuchung überwunden im Hinblick auf den reichen Gewinn, den er selber aus dem Hebräerbriefe gezogen, und mit Rücksicht auf die, welche gern zum großen Lebensbuche greifen, wo die Quellen des Lebens rauschen und die ewigen Stimmen lautlos sprechen.

So ziehe denn, verschwiegenster Freund meiner allerstillsten Stunden, aus meiner Klause hinaus in die Welt! Möge dir kein allzu schweres Los beschieden sein!

Schwäbisch Gmünd, im Advent 1917.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Zweite Abteilung.

Zweiter Hauptteil.

(Vorwiegend paränetisch.)

Praktische Erklärung.

Einleitendes.

Der Hebräerbrief.

Benutzte Literatur.

A. Katholische.

Belser J., Einleitung in das NT. Freiburg i. Br. 1901.

Bisping A., Erklärung des Briefes an die Hebräer. 2. Aufl. Münster 1864.

Catenae graec. Patr. in N. T., ed. Cramer. Bd. VII. Oxonii 1844 (erste Katene S. 112—278, zweite Katene S. 279—598).

Chrysostomus. Ausgabe von Montfaucon. Bd. XII. Parisiis 1838.

Ephraem, Commentarii in omnes Pauli epistolas. Venetiis 1893 (aus dem Syrischen ins Armenische, aus dem Armenischen ins Lateinische übersetzt).

Estius, Commentarii in omnes Pauli epistolas, von Holzammer. Bd. III. Moguntiae 1859.

Euthymii Zigabeni Commentarii in epistolas Pauli, ed. Calogeras. Athenis 1887 (Bd. II, S. 341—472).

Heigl B., Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer. Freiburg i. Br. 1905.

Nikel J., Der Hebräerbrief, in den Bibl. Zeitfragen, 7. Folge, Heft 6. Münster 1914.

Oecumenii Commentarii in ep. Pauli (Migne Bd. CXIX).

Rohr J., Der Hebräerbrief, in: Die Hl. Schrift des NT III. Berlin 1912.

Schäfer Al., Der Hebräerbrief, in: Die Bücher des NT V. Münster 1893.

Schäfer-Meinertz, Einleitung in das NT. 2. Aufl. Paderborn 1913.

Seisenberger M., Erklärung des Briefes an die Hebräer für Studium und allgemeines Verständnis. Regensburg 1909.

Thalhofer V., Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief. Regensburg 1870.

Theodoreti Commentarii in omnes Pauli epistolas (Migne Bd. LXXXII).

Theodori Mopsuesteni Commentarii in N. T. Fragmente, gesammelt von O. Fritzsche. Turici 1847 (S. 160—172).

Theophylacti Commentarii in Pauli epistolas, ed. Lindsell. Londini 1636.

Thomae Aquinatis Commentarii in omnes S. Pauli epistolas, ed. Fretté. Parisiis 1889.

Zill L., Der Brief an die Hebräer. Mainz 1879.

B. Protestantische.

Bleek F., Der Brief an die Hebräer. 3 Teile. Berlin 1828—1840 und (herausg. von Windrath) Elberfeld 1868.

Bugge Chr. A., Das Gesetz und Christus, in der Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1903.

Burggaller E., Das literarische Problem des Hebräerbriefes, in der Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1908.

Dibelius F., Der Verfasser des Hebräerbriefes. Straßburg 1913.

Harnack A., Probabilia über den Verfasser des Hebräerbriefes, in der Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1900.

Jülicher A., Einleitung in das NT. 5. u. 6. Aufl. Tübingen 1913.

Kübel R., Der Brief an die Hebräer, im Kurzgefaßten Kommentar zu den Heiligen Schriften des A und NT von Strack-Zöckler. 2. Aufl., besorgt von Riggenbach. München 1898.

Niebergall F., Handbuch zum NT von Lietzmann. Bd. V. Tübingen 1909 (S. 256 bis 273).

Perdelwitz R., Das literarische Problem des Hebräerbriefes, in der Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1910.

Riggenbach E., Der Brief an die Hebräer. Leipzig 1913.

Schmitz O., Die Opferanschauungen des späteren Judentums und die Opferaussagen des NT. Tübingen 1910.

Seeberg A., Der Brief an die Hebräer. Leipzig 1912.

— — Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig 1903.

Soden H. v., Der Hebräerbrief, im Handkommentar zum NT. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1899.

Weiß B., Erklärung des Hebräerbriefes, in Meyers Kritisch-exegetischem Kommentar über das NT. 13. Abt., 6. Aufl. Göttingen 1897.

— — Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung. Leipzig 1912.

Windisch H., Der Hebräerbrief, im Handbuch zum NT von Lietzmann. Tübingen 1913.

Wrede W., Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes. Göttingen 1906.

Zahn Th., Einleitung in das NT. Bd. II. 3. Aufl. Leipzig 1907 (S. 112—163).

Ferner die Neutest. Theologie von Feine (2. Aufl.) und Holtzmann (2. Aufl.), die Wörterbücher von Zorell (Paris 1911) und Cremer (10. Aufl. 1915), die Grammatiken von Radermacher (im Handbuch von Lietzmann, 1911) und Mayser (Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. 1906).

Weitere, mehr für Einzelfragen wichtige Literatur ist am gegebenen Orte verzeichnet.

Einleitung.

§ 1. Inhalt des Hebräerbriefes.

Man könnte den Hebräerbrief äußerlich in zwei Hauptteile zerlegen. Der erste Hauptteil (Kap. 1 bis 10, 18) hat mehr theoretischen, der zweite (10, 18 bis Schluß) hauptsächlich praktisch-paränetischen Gehalt. Der erste Hauptteil läßt sich wieder in verschiedene Abteilungen gliedern. Die erste Abteilung schildert die einzigartige Stellung des Sohnes Gottes in der Welt- und Heilsgeschichte (1 bis 4, 13). Dies wird illustriert durch den Gegensatz zu den Engeln und zu Moses, welche Vermittler der atl Offenbarung waren. Verbunden damit sind praktische Folgerungen, welche sich aus der Erhabenheit und Liebe des Gottessohnes für die Christen ergeben (2, 1—4 und 3, 1 bis 4, 13).

Die zweite Abteilung handelt vom Hohenpriestertum Jesu und seinem einzigartigen hohenpriesterlichen Werke (4, 14 bis 10, 18). Die Gedanken lassen sich, obwohl sie sich häufig in anderer Form wiederholen und durcheinanderschieben, in gewisse Unterabteilungen gruppieren:

a) Jesus der Hohepriester mit tiefem, eigenpersönlichem Erleben (4, 14—16);

b) die religiöse Idee und der hierarchische Charakter des Hohenpriestertums (5, 1—10).

Im Anschluß daran findet sich ein mehr praktischer Abschnitt (5, 11 bis 6, 20) mit der Mahnung zu höherem geistigen und seelischen Schwung (Katechumenenseelen und religiös verfeinerte Christen 5, 11 bis 6, 8) und zu freudigem Optimismus (die alles überwindende, zielsichere Hoffnung 6, 9—20).

c) Jesus die absolute priesterliche Größe gegenüber der jüdischen Priesterwelt, illustriert am Psalmwort: „Du bist Priester ewiglich nach Melchisedechs Ordnung“ (7, 1—28):

α) das geheimnisvolle, übermenschliche Melchisedechbild im allgemeinen (7, 1—3);

β) die Herrenstellung Melchisedechs (historisch — 7, 4—10);

γ) die Siegerstellung Melchisedechs (symbolisch), oder: Untergang der atl levitischen Priesterwelt und das anbrechende wahre, lebenspendende Priestertum (7, 11—28).

Abraham und damit das ganze Israel beugen sich vor den höheren, unmittelbar von Gott gegebenen Qualitäten des Priesterkönigs. Melchisedech ist Vertreter einer höheren Idee; damit ist auch die Hohepriesteridee, die er vertritt und die Jesus erfüllt, siegreich über die jüdische Priesteridee. „Melchisedechs Ordnung" bedeutet eine Exklusive gegen alles Aaronsystem. Beweis durch die Tatsache: Jesus steht als Hoherpriester unendlich weit über dem jüdischen Priestergeschlecht hinsichtlich der formellen Berufung (er hat seine Priesterkraft nicht aus der Judaquelle, auf dem Wege des Fleisches und Blutes geerbt, er hat das Leben aus sich, den Mittelpunkt in sich selber allein), hinsichtlich der abgrundtiefen Güter, die er spendet (bewiesen durch den Eid, welcher das Siegel auf verborgene Werte ist), hinsichtlich der starken, gesammelten, ewigdauernden Kraft und des sonnenreinen, unbefleckten Charakters.

d) der ideale Priesterdienst Jesu (8, 1 bis 9, 28):

α) der ideale Ort seiner Wirksamkeit (Himmel) und der ideale Inhalt seines Dienstes im allgemeinen (Vermittlung der höchsten ntl Güter: starkes inneres Gottesleben, aktiver, starker Heiligkeitswille, stilles Erleben, spontaner freudiger Glaube und Geistesglut der Gottesliebe) 8, 1—13;

β) vollste Priesterkraft Jesu im Gegensatz zur eingeengten Priesterkraft im atl Zelte (9, 1—10) — negativ. Beschreibung des atl Zeltes und des kultischen Dienstes. Der Zugang zu Gott war im AT noch nicht frei, das atl Volk war nicht reif für unmittelbaren Gottesverkehr; die atl Opfer teilten keine wahre Versöhnung mit Gott mit;

γ) unbeschränktes Priesterrecht und sieghafte Priestermacht Jesu (9, 11—28) — positiv. Jesus hat uns die Priesterjubelgabe gebracht: volle Erlösung und Versöhnung. Bei Jesus sind Priester und Opfer zu einer wunderbaren Einheit verbunden. Die Stiftung des NB erforderte ein Blutopfer.

e) Abschaffung des atl Opferkultus — das einzig wahre Opfer (10, 1—18); das große Opfergelübde des Sohnes, dem Erlöserwillen seines Vaters sich zu unterwerfen. Das Opfer Jesu bedarf keiner Wiederholung.

Der zweite Hauptteil (10, 18 bis Schluß) enthält folgende Einzelteile:

a) Mahnung zu Glaubensfestigkeit und Hoffnungsfreudigkeit inmitten der Spannungen des Lebens (10, 19—39),

b) der Glaube als Urkraft der atl Heiligen (11, 1—40) — sog. Glaubensvorbilder,

c) Mahnung zu Ausdauer — Trostmotive im Leiden — das Wohlmeinende der göttlichen Leidenspädagogik (12, 1—13),

d) Mahnung zu feinfühligem christlichen Takt und zu christlichem Verantwortlichkeitsgefühl (12, 14—29),

e) Einschärfung von Liebes- und Ehepflichten, christlicher Zufriedenheit und Prinzipientreue (13, 1—16),

f) Schlußworte: Mahnung zum Gehorsam gegen die geistlichen Vorsteher — persönliche Wünsche — Segens- und Grußworte (13, 17 bis Schluß).

§ 2. Die Geschichte des Hebräerbriefes.

A. Schriftstellerische Zeugnisse. Die schriftliche Tradition der ersten fünf Jahrhunderte ergibt, daß der Hebräerbrief im Morgen- und Abendland mindestens als Brief mit kanonischem Ansehen betrachtet wurde. Bezüglich der Paulinischen Abfassung war Osten und Westen nicht immer einstimmig. Im Orient wurde seit Klemens von Alexandrien (und schon vorher) die Paulinische Abfassung, unmittelbare bzw. mittelbare, als sicher anerkannt. Im Okzident erfahren wir nichts von Paulinischer Abfassung bzw. der Brief wurde nicht unter die Paulinen gerechnet. Seit Mitte des 4. Jahrhunderts aber, wo der Gedankenaustausch zwischen Morgen- und Abendland einsetzte, dringt auch im Westen die orientalische Ansicht von der Paulinischen Abfassung siegreich durch.

Allgemeine Zeugnisse (Zitate und Anspielungen), die mindestens für kanonische Geltung des Briefes sprechen, haben wir schon in den frühesten Schriften der abendländischen Kirche, seit 96 n. Chr. Klemens von Rom benutzt, ohne den Namen des Verfassers anzugeben, den Hebr sehr stark in seinem Schreiben an die korinthische Gemeinde. Auch finden wir Spuren von ihm im „Pastor Hermae“ [1], bei Justin [2], im Brief des Ptolemäus, Schülers des Gnostikers Valentin, an Flora (ca. 170). Theodot, der Geldwechsler, knüpft an Stellen des Hebr bereits christologische Betrachtungen an. Weniger deutliche Spuren finden sich in den frühesten Schriften des Morgenlandes, bei Ignatius [3], Polykarp [4] und vielleicht bei Athenagoras. Bezüglich des Paulinischen Ursprungs sind diese Zeugnisse neutral; es kann daraus nichts für, nichts gegen Paulus gefolgert werden. Es ist Eigenart der urchristlichen Schriftsteller, ohne Nennung des Namens zu zitieren.

Ausdrückliche Zeugnisse für Paulinischen Ursprung und Charakter haben wir aus der alexandrinischen Exegetenschule [5]. Pantänus (ca. 180) setzt die Autorschaft des Paulus ohne weiteres voraus und sucht zu erklären, warum Paulus sich nicht wie in den übrigen Paulinen mit Namen und Titel einführe. Bei

[1] Vgl. Vis. 2, 3, 2 u. 3, 7, 2 mit Hebr 3, 12; Simil. 5, 7, 1 u. 9, 13, 9 mit Hebr 10, 15 u. 21. [2] Vgl. Apol. I, 12, 63 mit Hebr 3, 1.

[3] Philad. 9, 1. [4] Ad Phil. 12, 2.

[5] Euseb., Hist. eccl. 6, 14, 1—4; 25, 11—14.

seinem Nachfolger Klemens finden wir die Übersetzungshypothese, d. h. Klemens hält an der Paulinischen Urheberschaft fest; aber mit Rücksicht auf die Stilverschiedenheit gegenüber den übrigen Paulinen nimmt er an, daß der Brief ursprünglich hebräisch geschrieben und dann von Lukas übersetzt worden sei. Origenes (185—254) geht für seine Person einen Schritt weiter: er lehrt die mittelbare Paulinische Abfassung, d. h. die Gedanken stammen von Paulus, ein anderer aber habe dem Brief, der besser griechisch sei als die übrigen Paulusbriefe, die Fassung und sprachliche Form gegeben. Er sagt: Wer der formelle Verfasser ist, „weiß Gott allein". Origenes erwähnt übrigens, daß die „Männer der älteren Zeit" den Hebr als Paulinisch angesehen hätten. Damit will er offenbar nicht bloß auf seine nächsten Vorgänger Pantänus und Klemens anspielen, sondern die alexandrinische Auffassung als sehr alt hinstellen [1]. Er selber zitiert den Brief mit der Form: „Der Apostel sagt." [2] Auch spätere Bischöfe von Alexandrien, wie Dionysius (195 bis 264), Athanasius (295—373) und Cyrillus († 444), haben den Paulinischen Ursprung des Briefes anerkannt. Diese Verbindung der Person des Apostels mit dem Hebr kann keineswegs eine isolierte Anschauung der alexandrinischen Kirche gewesen sein [3]. Auch in andern Provinzen der Kirche, die keineswegs sklavisch von Alexandrien abhingen und Theologen aufweisen, die selbständiges Urteil besitzen und sich nicht damit begnügt hätten, überkommene alexandrinische Ansichten auszutreten, finden wir diese Anschauung [4] (bei Eusebius, der 14 Briefe Pauli aufzählt [5], bei Theophilus von Antiochien, Cyrill von Jerusalem, Jakobus von Nisibis, Ephräm, Aphraates, Epiphanius, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Theodor von Mopsueste und Theodoret von Cyrus). Nur die Arianer bestritten den Paulinischen Ursprung und die Kanonizität des Briefes, wohl deshalb, weil ihre Christologie mit der des Hebr nicht recht vereinbar war. Auch den Synoden von Antiochien 269 und zu Nizäa 325 galt der Brief als Paulinisch.

Das Abendland macht in den uns erhaltenen Äußerungen über den Hebr keinen einheitlichen, geschlossenen Eindruck wie das Morgenland. Es sind keine lückenlosen Berichte vorhanden, wie wir sie wünschen möchten. Vor allem sollten wir deutlichere Aussagen darüber haben, welche Stellung der Brief in der römischen Gemeinde eingenommen hat. Positive Angaben, daß der Brief als Paulinisch angesehen wurde, haben wir im Abendland im 2. und 3. Jahrhundert nicht, dagegen Zeugnisse, daß er nicht zu den Paulinen gerechnet wurde. Wir wissen indes nicht, inwieweit sich die Ansicht einzelner Schriftsteller mit der Ansicht ihrer Provinz deckte. Der Brief scheint teils anonym teils unter dem Namen des Barnabas zirkuliert zu sein. Auffallend indes ist die hohe Schätzung, ja das kanonische Ansehen, das unser Brief im Abendland genießt. Offenbar sah man in ihm ein Schriftstück aus dem apostolischen Zeitalter.

Gaius von Rom (ca. 200) zählt nur 13 Paulusbriefe; Irenäus († ca. 202) und Hippolyt (ca. 175 bis ca. 235) benutzen wohl den Brief, sprechen ihn aber dem Paulus ab. Noch zur Zeit des Eusebius (ca. 265 bis 340) hat man in der römischen Gemeinde die Paulinische Abfassung des Hebr in Abrede gestellt. Cyprian kennt nur sieben Gemeinden, an die Paulus geschrieben hat; dabei denkt er wohl nicht an die Adressaten des Hebr.

Bei Tertullian [6] taucht zum erstenmal die Barnabashypothese auf, und zwar nicht als persönliche Meinung, sondern als Tradition. Er zitiert den Brief unter dem Titel „Barnabae epistula ad Hebraeos"; durch ein Zitat aus dem Hebr will er

---

[1] Vgl. Belser, Einl. in das NT [3] (1905) 586 A. 7

[2] Comment. in Io. t. II, c. 6; t. X, c. 11; in Ps. 4, 7; 8, 6.

[3] Gegen Zahn, Einl. in das NT [3] (1907) II 117.

[4] Chrysostomus z. B. geht eingehend auf die psychologische Möglichkeit ein, daß der Hebr von Paulus stammen könne. Auch der Verfasser der zweiten Katene (bei Cramer) bespricht die historisch-psychologischen Gründe für Paulinische Urheberschaft.

[5] Hist. eccl. 3, 3, 5.

[6] De pudic. 20: exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a Deo satis auctorati viri. ... Et utique receptior apud ecclesias epistula Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum.

einen vorher aus Paulus geführten Schriftbeweis ergänzen. Tertullian schreibt also dem Brief eine Bedeutung zu, die an kanonische Geltung heranreicht. Auffallend ist, daß der Verfasser des sog. Tractatus Origenis (Novatian oder Gregor von Eliberis?) unabhängig von Tertullian ebenfalls die Barnabastradition wiedergibt und ebenso wie Tertullian den Hebr als Ergänzung eines Paulinischen Schriftbeweises benutzt (13, 15 wird als Wort des sanctissimus Barnabas zitiert)[1]. Sollte Gregor von Eliberis in Spanien († 392) der Verfasser des genannten Traktats sein, so ständen wir vor der Tatsache, daß Ende des 4. Jahrhunderts der Hebr als eine Schrift des Barnabas bekannt war. Jedenfalls werden wir sagen dürfen, daß man im 3. und 4. Jahrhundert die Barnabastradition in den abendländischen Provinzen kannte.

Viktorin von Pettau, der erste Exeget der lateinischen Kirche († ca. 304), der Verfasser des Ambrosiaster (bedeutender Kommentar zu den 13 Paulusbriefen, früher Ambrosius zugeschrieben, ca. 366—384 entstanden), und Optatus von Mileve in Numidien (ca. 370—390) führen den Hebr nicht unter den Paulinen auf. Übrigens kennt und verwertet Viktoriu den Hebr. Bei den Novatianern galt er als kanonische Schrift[2]. Philastrius, Bischof von Brescia (ca. 380, Verfasser einer lateinischen Ketzergeschichte), erklärte die Zurückhaltung des Abendlandes damit, daß die Novatianer bei ihrer Lehre betreffs der Unmöglichkeit der zweiten Buße sich auf Hebr 6, 4 berufen hätten. Ambrosius († 397) benutzt den Hebr reichlich, zitiert ihn aber meist anonym, selten als Werk des Apostels.

Schon seit Mitte des 4. Jahrhunderts aber vollzieht sich im Westen eine Änderung der Anschauung durch den Einfluß des Orients. Hilarius von Poitiers († 367), Faustin von Rom († nach 380), die Spanier Priszillian und Pazian (Ende des 4. Jahrh.) führen den Hebr zuerst als Paulinische Schrift an. Augustinus zitiert ihn als Brief des Paulus. Die von Augustinus inspirierten Synoden von Hippo 393 und Karthago 397 und 419 nahmen in ihren Bibelverzeichnissen den Hebr unter die Paulusbriefe auf (387 heißt es noch: Pauli apostoli epistulae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una — 419 heißt es quattuordecim). Hieronymus, der Vermittler zwischen Orient und Okzident, tritt für die Paulinische Herkunft ein.

Überblicken wir die Anschauungen des Abendlandes, so dürfen wir sagen: es wird wohl vielfach ein Schweigen der Verlegenheit sein, zu dem der fehlende Eingang Anlaß gab; zu der feineren Problemstellung eines Origenes hat es der Westen nicht gebracht, um sich aus den Bedenken herauszuarbeiten. Anderseits genießt das Schreiben im Westen das höchste Ansehen. Wenn das Abendland die morgenländische Ansicht später adoptiert, so wird der Eindruck nicht falsch sein: es wollte sich vor einer besseren Einsicht verneigen. Angesichts dessen ist es nicht erlaubt, die morgenländische Ansicht als minderwertig hinzustellen.

B. Die ältesten Kanonverzeichnisse haben den Hebr nicht, z. B. der Kanon Muratori (ein aus dem 2. Jahrhundert stammendes, ein Kanonverzeichnis enthaltendes Handschriftenfragment); ebensowenig der Mommsensche Kanon (ein aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammendes Verzeichnis der Schriften des A und NT) und der afrikanische Kanon (um 360). Der Kanon des Papstes Innozenz I. (405) legte 14 Paulusbriefe fest[3]. Jedenfalls war im 6. Jahrhundert, wie das Gelasianum besagt, der Hebr den Paulinen eingereiht. Die Itala (seit dem 2. Jahrhundert im Westen in Gebrauch) enthält den Hebr,

---

[1] Tract. 10, S. 108 (Batiffol, Paris 1900). [2] Epiph., Haer. 59, 2.
[3] Ep. ad Exsuperium.

ebenso die Peschittho (in ihren Anfängen ins 3. Jahrhundert zurückgehend), welche ihn allerdings ohne Paulinische Überschrift auf die Privatbriefe des Apostels folgen läßt, sowie die koptischen Übersetzungen, welche den Brief ebenfalls den Paulinischen Briefen anreihen.

C. In den Bibelhandschriften steht der Brief bald unter den großen Gemeindebriefen, meist aber hinter den Gemeindebriefen oder hinter den Paulinischen Privatbriefen.

D. Man wollte schon ein Problem darin finden, wie es möglich sei, daß der Name Pauli vergessen worden wäre, wenn er wirklich der Verfasser wäre. Dieser hätte sich unter allen Umständen erhalten müssen. Also müsse ein Mann mit obskurem Namen der Verfasser sein. Dies ist ein falscher Schluß. — Die Frage vom Untergang des Namens hängt aufs engste zusammen mit dem Schicksal der Briefeinleitung. Weil der Name des Verfassers schon seit den frühesten Zeiten nicht formell mit dem Briefe verbunden war, konnte er vergessen werden.

E. Im Mittelalter und in der folgenden Zeit wurde der Hebr durchweg als Paulinisch anerkannt. Kajetan und Erasmus hielten indes Klemens von Rom, Kalvin den Evangelisten Lukas, Luther den Apollos für den Verfasser. Doch blieben diese Sondermeinungen ohne weiteren Einfluß. Das Konzil von Trient redet von 14 Briefen Pauli (Sess. IV). Erst seit Semler und Michaelis erhoben sich in protestantischen Kreisen wieder Bedenken gegen den Paulinischen Ursprung, worauf dann seit Schultz (1818) und Bleek (1828) eine starke antipaulinische Auffassung einsetzte.

§ 3. Der Paulinismus des Hebräerbriefes.

Der Hebr weist seinem theologischen Gehalte nach auf Paulus hin. Die religiöse Vorstellungswelt, die in unserem Briefe herrscht, ist die der Paulinischen Briefe. Wohl hat der Brief einen gewissen theologischen Eigengeruch; aber der ganze Untergrund, auf welchem sich diese Theologie erhebt, ist der Paulinismus. Eine Vergleichung hinsichtlich des biblisch-theologischen Gehalts im einzelnen hat nach den drei Gesichtspunkten zu geschehen:

1. Haben der Hebr und die übrigen Paulinischen Briefe überhaupt gemeinsames Gut?

2. Fehlen Paulinische Lehren im Hebr?

3. Hat der Hebr Sonderlehren, welche in den übrigen Paulinen sich nicht finden?

Bei der Prüfung der parallelen Züge sollte man eigentlich dasjenige Gut ausscheiden, das dem ersten christlichen Bewußtsein und der gemeinchristlichen Tradition überhaupt angehört. Allein solche Ausscheidung ist uns erschwert[1].

1. Das dem Hebr und den übrigen Paulinen gemeinsame Gut:

a) Im Mittelpunkt des Hebr steht die Christologie, welche von der kosmologischen und soteriologischen Stellung Christi handelt. Diese deckt sich im ganzen mit dem Bilde, das die sonstigen Paulinischen Briefe bieten. Christus ist der Schöpfer der Welt, der Regent und Sieger zur Rechten des Vaters (1, 2 3 6; 12, 2. Kol 1, 15—17. 1 Kor 8, 6. 2 Kor 4, 4). Er ist ein Bild Gottes (1, 3. 2 Kor 4, 4), der Erhöhte, der einen herrlichen Namen besitzt (1, 4; 5, 10. Phil 2, 9—11). Jesu Erhöhung steht im engsten Zusammenhang mit seinem großen Lebensgehorsam gegen Gott (3, 2; 5, 8. Phil 2, 8. — Der Hebr ist in vielen Stücken ein Kommentar zur genannten Philipperstelle). Jesus ist unser Bruder im Fleische (2, 11 14 17. Röm 8, 3. Phil 2, 7. Gal 4, 4); er ist unser Vermittler (4, 14; 7, 25; 9, 24 26; 10, 19. Röm 5, 1 ff.). Er hat sich für uns als Opfer dahingegeben und unsere Sünde getilgt (9, 15. Röm 3, 24. Gal 2, 20. 1 Kor 1, 30). Sein Sühnopfer hat allen Christen Zugang zu Gott verschafft (6, 18—20; 7, 25; 10, 19—21. Röm 5, 2. Eph 2, 18; 3, 12). Als Erhöhter hat er nicht die Beziehungen zu uns gelöst, sondern bittet für uns (Röm 8, 34). Wir Christen besitzen die Gotteskindschaft. Jesus hat eine neue, der alten überlegene διαθήκη zustande gebracht (8, 8 ff. 2 Kor 3, 6). Christologie.

b) Großzügige parallele Gedanken bestehen zwischen Hebr und Römerbrief. Hebr und Römerbrief.

Römerbrief:	Der Mensch hat nicht die Macht, aus eigener Kraft sich zu rechtfertigen; nur durch die δικαιοσύνη Gottes (Sühnopfer Christi) sind wir erlöst.
Hebräerbrief:	Nicht irdische, von Menschenhand dargebrachte Opfer (= der irdische Hohepriester) können das notwendige vollwertige Opfer darbringen.

[1] Mit Rücksicht auf die Theologie des Briefes werden im allgemeinen folgende Antworten auf die Frage nach dem Verfasser gegeben: a) Paulus (direkt oder indirekt); b) ein Unbekannter der apostolischen Zeit; c) ein gelehrter Christ der zweiten Paulinischen Generation, der den Paulus besonders gut verstand (Deuteropaulinist); d) ein hellenistischer Rabbine, der selbständiger Schrifttheologe war, aber von Paulus etwas wußte (dem Paulus innerlich nicht so verwandt wie c).

Römerbrief:	Christus hat das atl Gesetz abgetan.
Hebräerbrief:	Christus hat das atl Opfer abgeschafft.
Römerbrief:	Der Mensch lebte vor Christus in ungerechtfertigtem Zustand; er trug in sich das Bewußtsein der Schuld und der Angst vor dem göttlichen Strafgerichte. Der Friede ist Frucht der rechtfertigenden Gnade.
Hebräerbrief:	Nur Christus hat durch sein Opfer die Menschensehnsucht nach Befreiung von Schuld gestillt.

Ja man kann sagen: Die ganze Idee der Mittlerschaft und Stellvertretung im Römerbrief ist Hilfsgedanke und Vorarbeit zum Hebr mit seinem gottmenschlichen Hohepriestertum.

Die Leidensteleologie.

c) Das innerliche Verwandtschaftsverhältnis zwischen Hebr und den Paulinen zeigt sich auch im Problem der Leidensteleologie (12, 5 ff. Röm 8, 28. 2 Kor 1, 5; 4, 10), sowie in bestimmten Nuancen der retrospektiven, satten atl Betrachtung (Röm 4, 17—20; 14, 17. 1 Kor 8, 8; 10, 1 ff. Gal 3, 13 22 ff.). Herbeiziehung des AT überhaupt für Beweise würde nicht genügen für

Einzelzüge atl Betrachtung.

die Verwandtschaft; denn dies war allgemein christlich. Abraham ist Vorbild des Glaubens (11, 11 f. u. 17 ff. Röm 4, 17 ff.); die Wüstengeneration ist abschreckendes Beispiel des Unglaubens (3, 7 ff. 1 Kor 10, 1 f.); Ps 8 wird wie in Hebr 2, 6 ff. auch 1 Kor 15, 27 auf den Messias gedeutet; mit Hinweis auf Dt 32, 35 (Hebr 10, 30) wird auch Röm 12, 19 göttliche Strafe angedroht. Dabei findet sich die gleiche Abweichung vom Septuagintatext; das Habakukwort 2, 4 spielt wie Hebr 10, 38 auch Röm 1, 17 und Gal 3, 11 eine wichtige Rolle.

Seelsorgsstrategie.

d) Die Seelsorgsstrategie des Hebr ist Paulinisch, z. B. die Mahnung zum Gemeinschaftsbewußtsein (6, 11; 10, 24. 1 Thess 3, 2; 5, 11 u. 14), der Appell an die starke Kraft, welche von einem einheitlichen gotterfüllten Organismus ausgeht (1 Thess 3, 13). Die Aufforderung zu innerem, starkem Anschluß an Christus im Gegensatz zu äußerlicher, nomistischer Frömmigkeit (13, 9) tritt uns auch 1 Kor 8, 8 und Röm 14, 17 entgegen.

Begriffswelt.

e) Auch sonstige charakteristische Gedankenlinien sind Paulinisch, wie die Gegensätze von Oben — Unten; Weltliches — Himmlisches; Schatten — Wirklichkeit (8, 1 4 5; 9, 11 23; 10, 1. Eph 1, 18. Kol 2, 17).

Das feinfühlige Menschentum.

f) die Betonung des Mitleids mit den Sündern (4, 15; 5, 2) ist Paulinischer Geist. Ein Zeugnis davon gibt uns das Lukasevangelium, das die Paulinische Predigt widerspiegelt.

Sprachmaterial.

Die theologischen Begriffe sowie das Sprachmaterial, mit welchem der religiös-theologische Bau aufgeführt wird, ist eben-

falls zum guten Teil Paulinisches Gedankengut[1]. Ja sogar plastische Bilder der übrigen Briefe finden sich im Hebr.

Gewiß genügen nun der Sprachschatz wie sonstige Verwandtschaft im Gedankenmaterial an sich noch nicht, um den Hebr in engsten Bereich mit Paulus zu bringen[2]. Der Brief könnte ja auch die Arbeit eines späteren Epigonen sein, der stark in der Paulinischen Atmosphäre lebte; er könnte die Paulinische Phraseologie besonders gut gemeistert haben. Ohnehin wird man annehmen müssen, daß die Paulinische Eigenart nicht ohne Einfluß auf die kommende religiöse Literatur geblieben ist. Was aber in die Wagschale fällt, ist dies: Der Hebr macht keineswegs den Eindruck der Nachahmung, die Paulinischen Gedanken sind keineswegs bloße Dekoration oder Hilfsmittel, die eigene Unselbständigkeit zu verdecken. Im Hebr redet kein Geist, der seinen Odem von Paulus nur künstlich geborgt hat, sondern wir fühlen die starke Kraft ursprünglichen Paulinischen Gedankenlebens. Der Paulinismus des Hebr hat nichts Abgeschliffenes und Formelhaftes, das Thema vom Hohepriestertum ist eine starke Konzeption[3] und mit fast architektonischer Kunst durchgeführt. Es spricht hier eine geistesmächtige Persönlichkeit, welche eine selbständige, schöpferische Auffassung vom Evangelium hat. Im Anschluß an diese Tatsache hat das Wortmaterial des Hebr eine starke Beweiskraft. Schlußurteil.

2. Paulinische Lehren, welche im Hebr fehlen:

a) Protestanische Theologen[4] wenden gegen den Paulinischen Charakter des Hebr vor allem ein, daß wesentliche charakteristische Lehren des Paulus in ihm fehlen:

---

[1] Vgl. die überreiche Zusammenstellung bei Heigl, der des Guten fast zuviel getan hat.

[2] Auch zum ersten Petrusbrief lassen sich Parallelen ziehen: Blut der Besprengung (1 Petr 1, 2. Hebr 9, 19; 10, 12; 12, 24); das Blut des fehlerlosen Lammes (1 Petr 1, 19. Hebr 9, 12 14. 23; 10, 5); das Bild von der Milch (1 Petr 2, 2. Hebr 5, 12); das Bild vom geistigen Haus (1 Petr 1, 15. Hebr 3, 6); die Erhöhung Christi (1 Petr 3, 22. Hebr 1, 3; 2, 9; 10, 12); „Christus ist Sieger über die feindlichen Mächte" ist Trostgedanke auch im ersten Petrusbrief; Christus ist der Erzhirte (1 Petr 5, 4. Hebr 13, 20). Diese verwandten Züge werden freilich noch nicht genügen, um mit Sicherheit schließen zu können, daß Petrus den Hebr kannte. Es kann dies Gemeingut der christlichen Lehrer gewesen sein.

[3] Es ist unrichtig, zu sagen, der Hohepriestergedanke sei bloß eine künstliche Kombination der beiden Begriffe „Jesus mit seinem Blut auf Golgatha" und „Jesus der Erhöhte mit seiner Fürbitte". Gerade das Charakteristische, der Priestergedanke, ist in diesen beiden Vorstellungen noch nicht enthalten.

[4] In den kommenden Ausführungen ist auf Jülicher, Holtzmann und namentlich Windisch Bezug genommen.

Fehlen der Rechtfertigungslehre.

α) es fehle die Rechtfertigungslehre mit ihren Folgerungen, die juristische Versöhnungslehre mit ihren Voraussetzungen vom Verderben des Menschen. Es finde sich in ihm eine populäre ethische Auffassung. Die Folgerungen von der sittlichen Freiheit werden nicht gezogen[1]. Durch die stark gesetzlichen Elemente, die der Brief aufweise, habe er etwas Urkatholisches, aber nichts spezifisch Urapostolisches an sich;

Einseitige Betonung d. Erhöhung.

β) die Auferstehung Jesu sei ganz von der Erhöhung und der Steigerung ins Übermenschliche erdrückt;

Fehlen des mystischen Lebens.

γ) das Leben im Geiste, die mystische Verbindung mit dem pneumatischen Christus, die Gedanken von der Neuschöpfung, dem neuen Leben, dem zweiten Adam seien dem Hebr unbekannt.

Nicht jeder Brief spiegelt den ganzen Paulus wider.

b) Beurteilung: Diese Tatsachen sind an sich noch kein Beweis gegen Paulinischen Charakter. Die Vertreter dieses Einwandes setzen voraus, daß in jedem Brief der Voll-Paulus restlos sich widerspiegle. Solche Methode ist gewalttätig und wenig psychologisch. Ohne daß man's will, macht man dem Schriftsteller Vorschriften, was er schreiben muß. Wir machen uns zu Herren, den Schriftsteller zum Diener — und doch sollte es umgekehrt sein. Man umschnürt mit solcher Methode die Paulusseele mit drückenden Banden und hindert sie, noch weiter sich zu entwickeln und ihren Reichtum zu steigern. Und doch dürfen wir dem tiefsinnigen Paulus die glückliche Gabe nicht absprechen, sich weiterzuentfalten und den Verhältnissen entsprechend, wo er an die Seelen herankommen wollte, neue Formen für alte Gedanken zu finden. — Der Hebr hat im Hohepriestertum Christi sein Hauptmotiv; alles andere muß diesem Hauptmotiv dienen. Dadurch ergibt sich von selbst, daß sonstige Paulinische Hauptgedanken zurückgestellt und verkürzt werden können oder eine gewisse Abtönung sich gefallen lassen müssen. Eine Veränderung des Hauptmotivs bedeutet eine Veränderung des Sehwinkels; manches, was vorher im Gesichtskreis lag, ist jetzt außer Sehweite.

Ein Hauptmotiv bringt auch eine Verschiebung anderer Gedanken.

3. Sonderlehren, welche in den übrigen Paulinischen Briefen sich nicht finden:

Hohepriestertum.

a) Im wesentlichen ist es nur eine Lehre, welche hierbei in Betracht gezogen wird, die Lehre vom Hohepriestertum. Man sagt, diese sei ein Novum. Theologische Ausdrücke wie „Gesandter und Hohepriester des Heils" (2, 6; 3, 1), Jesus „Mittler des NB" (8, 6;

[1] Vgl. G. Hoennicke, Die sittlichen Anschauungen des Hebr, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. von Hilgenfeld 1902).

9, 15; 12, 24) und „Vollender des Glaubens" (12, 2) ständen isoliert da. Im Hebr spiele Jesus eine aktive Rolle (Priestertätigkeit), während die Rolle bei Paulus passiven Charakter habe.

b) Beurteilung: Die Lehre vom einzigartigen, allein vollwertigen Hohepriestertum Christi ist keine Lehre, die dem Paulinischen Denken stracks zuwiderliefe. Im Gegenteil: diese Lehre liegt mindestens in der Linie des Paulinischen Denkens. Paulus ist der konsequenteste der Apostel gewesen. In seinem Evangelium lag es, den jüdischen Nomismus im christlichen Leben auszuscheiden; im Sinne seines Ideals war es, den vollen Anschluß an Christus auch im praktischen Leben zu erstreben. Als konsequenter Zu-Ende-Denker konnte er vollen Ernst machen mit seinem Prinzip und sagen: Christus hat den atl Kult aufgehoben. Zähen Judenchristen, die ans hergebrachte Priestertum sich angeklammert hatten, konnte er bedeuten: Jesus ist der wahre Hohepriester. Rein historisch betrachtet bedeutete diese Problemstellung eine wirkungsvolle Formel; um die volle Größe der neuen Religion gegenüber dem AB darzustellen; zugleich lag darin aber auch eine stärkere Betonung des christlichen Prinzips und eine aggressive Taktik. Die aktive Rolle, die Jesus als Erhöhter im Himmel spielt, ist nur die unmittelbare Folge und die Belohnung seines passiven Erlebens. Im übrigen läßt der Paulinische Gedanke, daß Jesus in seiner Erhöhung für uns eintritt (Röm 8, 34), manches ahnen, was der Hebr verkündet.

Hohepriestertum und Paulus.

Zweck und Sinn der Hohepriesteridee.

4. Verschiedenheit in Behandlung ein und derselben Lehre:

a) Die Kritik erkennt wohl im großen ganzen ein gewisses Verwandtschaftsverhältnis zwischen Hebr und Paulus an, sagt aber, der Verfasser habe den Paulinismus bereits hinter sich und betrachte die Einzelfragen der christlichen Weltanschauung durch das Medium des Paulinismus. Die Theologie des ursprünglichen Paulinismus habe noch starken Reliefcharakter und sei noch inneres Erleben, die des Hebr sei mehr oder weniger gelehrte theologische Spekulation; die Paulinischen Lehren seien stark abgetönt.

α) Was sonst bei Paulus nebeneinanderstehe, Rechtfertigung und Heiligung, sei im Hebr ineinandergearbeitet; als Erfolg des Heilswerkes Christi werde weniger die Versöhnung mit Gott als unsere Reinigung und Heiligung bezeichnet (*καθαρίζειν, ἁγιάζειν, τελειοῦν*). Die Paulinische Stellvertretungsidee sei nur mangelhaft angedeutet (9, 28); das Sühnopfer wirke direkt entsündigend, das Mittelglied, d. h. die Imputations- und Satisfaktionstheorie, sei übersprungen.

Zusammenschau von Rechtfertigung und Heiligung.

β) Die Lehre von der Sündelosigkeit Christi erhalte in der Annahme der Versuchbarkeit einen eigentümlichen Unterton. Der Gedanke, daß Christus in seinem Erdenleben eine Vollendung erfahren, sei eine merkwürdige Eigentümlichkeit gegenüber den Paulinischen Briefen.

Versuchbarkeit Christi.

γ) Paulus sei dem Gesetze gegenüber radikal, im Hebr bedeute das Gesetz keinen Gegensatz, sondern eine Vorbereitung. Das NT sei hier Weiterbildung des Gesetzes, das im Judentum gelegene Heilsmoment werde anerkannt. Paulus betrachte das AT nach der gesetzlichen, der Hebr nach der kultlichen Seite.

Andere Auffassung vom Gesetze.

δ) Die Paulinische Auffassung der πίστις sei im Hebr (Kap. 11) ganz ins Intellektuelle und Jenseitige gewendet.

Andere Auffassung von der πίστις.

ε) Die historischen Verhältnisse seien im Hebr verändert; der Verfasser dieses Briefes kenne das Missionsproblem nicht mehr.

Fehlen des Missionsproblems.

ζ) Im Lehrbegriff des Hebr komme ein unvermitteltes Nebeneinander von Metaphysik und Geschichte vor; es herrsche ein wahrer Hiatus zwischen spekulativer Konstruktion (Präexistenz und weltgeschichtlicher Stellung) und dem geschichtlichen Jesus. Der geschichtliche Jesus trete ganz zurück, das Erdenleben sei nur wie eine Episode berücksichtigt. Die Tätigkeit Jesu sei ganz in himmlische Sphären verlegt. Die Septuaginta sei dem Verfasser viel vertrauter als die Predigt des geschichtlichen Jesus; den Inhalt der Predigt Jesu über das Heil habe er aus Anhaltspunkten der Septuaginta herausgepreßt. Sein Wehklagen z. B. sei zu entnehmen gewesen aus Ps 21. Die Versöhnungslehre sei ganz auf die typologische Ausdeutung des atl Opferwesens aufgebaut. Nirgends werde ein Herrnwort zitiert; die wichtigsten theologischen Begriffe wie „Erbe, Blut des Bundes“ seien aus der Septuaginta herübergenommen. Der Hebr gebe gute Anhaltspunkte, daß man vom mythischen Jesus reden könne. Die ganze Stellung, welche der Hebr dem Kult gegenüber einnehme, sei dem Evangelium fremd: Jesus sage nichts von der Abschaffung des levitischen Priestertums, sondern weissage nur den Untergang des jüdischen Tempels und bekämpfe in erster Linie die Religionspraktiken und die Thora-Exegese der Rabbinen.

Zurücktreten des geschichtlichen Elements.

b) Beurteilung: Es ist richtig, daß der Winkel, unter dem bei Paulus manche theologische Fragen erscheinen, im Hebr äußerlich um etliche Grade verschoben zu sein scheint. Darin liegt aber noch nicht von vornherein ein Veto gegen Paulinischen Charakter. Denn einzelne Gedanken bekommen durch Verrückung des Hauptproblems auch eine modale Verschiebung (vgl. oben S. 10). Wenn im Hebr die

Erlösung ein zusammenhängender Prozeß von Entsündigung und Heiligung ist, so kann es für die katholische Auffassung nur von höchster Bedeutung sein, daß ein Dokument der ältesten Zeit die protestantische Auffassung, welche Entsündigung und Heiligung sachlich trennt, nicht kennt; somit könnte der Verfasser des Hebr, welcher den Paulinismus so gut innehat, uns guter Lehrer sein für das Verständnis der Paulinischen Rechtfertigung. Mit andern Worten: auch Paulus kennt das Ineinander und Miteinander von Entsündigung und Heiligung. — Auch Paulus kennt wohl die Doppelseitigkeit des AT und somit neben der Mangelhaftigkeit desselben seinen vorbereitenden Charakter; er sagt, daß eine Decke auf dem Verständnis der Alten Offenbarung liege. Wenn auch im Hebr didaktisch-pädagogischen Zwecken entsprechend der vorbereitende Charakter des Gesetzes formell hervorgehoben ist, so ist doch im Grunde auch eine radikale Sprache vernehmbar: der atl Kult war wertlos, weil er durch seine Opfer keine Erlösung gebracht. Schon Jesus hat den Doppelcharakter des AT in voller Schärfe angedeutet, wenn er als der Erfüller des Gesetzes im Sinne der Propheten und im Gegensatz zur falschen Auffassung der Schriftgelehrten eine bessere Gerechtigkeit in Aussicht stellt; er selber nahm eine antiritualistische und antikultische Haltung ein (Mt 9, 13. Mk 12, 33). — Man kann nicht ohne weiteres sagen, daß die retrospektive Betrachtungsweise (Beweisführung auf Grund des AT) keinen apostolischen Lehrtypus verrate. Schon für Jesus war die Alte Offenbarung die Weissagungsurkunde auf seine Person; Jesus hat seinen Jüngern ein neues Schriftverständnis eröffnet[1]. Nach Jesu Tod wurde die Betrachtung der Jünger noch mehr retrospektiv (vgl. die Stephanusrede; Beweise Petri für Jesu Auferstehung sind den Psalmen entnommen). Die ganze typologische Ausdeutung des AT war nur möglich auf Grund der Tatsache des geschichtlichen Jesus und des christlichen Glaubens. Es ist ein gefährliches ὕστερον πρότερον zu sagen, die im Hebr gewonnenen Resultate können lediglich aus der Septuaginta künstlich geschöpft sein. — Wenn der Hauptnachdruck im Hebr auf der Tätigkeit Jesu „hinter dem Vorhang“ liegt, so verrät dies keine mangelnden Kenntnisse vom geschichtlichen Jesus, sondern ist Absicht. Das war ja das Thema, das der Verfasser behandeln wollte: nach der soteriologischen Schöpfung die soteriologische Erhaltung der

Rechtfertigung im Hebr.

Der radikale Unterton bezüglich d. Gesetzes.

Die Beweisführung aus dem AT ist urchristlich.

Der geschichtliche Jesus ist stille Voraussetzung.

[1] Bugge (Gesetz und Christus, Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1903, 89—110) sagt, es habe zur Zeit Jesu unter den Juden „Messianisten“ gegeben, d. h. Leute, welche den kommenden Christus und die Thora identifizierten. Der fromme Simeon sei ihr Führer gewesen (Lk 2, 25). Es ist dies sicher zuviel gesagt; wohl aber gab es Juden, die ihr Bild vom Messias sich fleißig aus dem AT herauskonstruierten.

Welt, die große priesterliche Jenseitsarbeit. Das Geschichtliche der Erlösung war hierbei der unsichtbare, selbstverständliche Untergrund. Der Schluß der Kritik: der Hebr kennt nur den erhöhten Jesus, also gibt es für ihn keinen geschichtlichen — ist ähnlich, wie wenn jemand sagen würde: Bei einem Gebäude sieht man nur den oberen Teil, also ist kein Fundament da. Das Interesse für das Diesseits- und Jenseitsleben des Gottmenschen stand damals in etwas anderem Verhältnis als heutzutage: der geschichtliche Jesus war damals sicher; dafür standen die damaligen Christen noch zu sehr im lebendigen Strom der Überlieferung. So war ihr Interesse vor allem dem Transzendenten und Eschatologischen im Jesusleben zugekehrt. Im übrigen gibt der Hebr auch formelle Andeutungen für den historischen Jesus. Die kurze Bemerkung 5, 7 ist Ersatz für viele Seiten geschichtlicher Betrachtung. — Wenn das Missionsproblem im Hebr keine Rolle spielt, so wird es eben in der judenchristlichen Gemeinde keinen akuten Charakter angenommen haben. Der Gedanke von der „Vollendung" Jesu ist im Hebr nicht evolutionistisch gemeint, enthält also, auch wenn er ein neues Motiv ist, keinerlei Gegensatz zur Paulinischen Theologie. Über die πίστις vgl. Kap. 11.

Das Missionsproblem in der betreffenden Gemeinde nicht akut.

§ 4. Der Alexandrinismus im Hebräerbrief.

A. Ein weiterer Einwand muß für sich behandelt werden, der sagt, die Theologie des Hebr stelle sich dar als ein durch den Alexandrinismus modifizierter Paulinismus, die ganze Theologie des Hebr sei synkretistisch, gewisse Paulinische Lehren hätten sich mit Sätzen der alexandrinischen Philosophie, namentlich mit der Lehre Philos[1] verbunden. Auch hinsichtlich der ganzen Art der Exegese verrate sich der hellenistische Einschlag. Die einen sagen, es liege eine direkte Benutzung Philos vor, andere glauben mehr an indirekte Beeinflussung, jedoch so, daß der Verfasser die Verbindung mit dem hellenistischen Element mit Bewußtsein vollzogen habe[2].

[1] Philo, der zur Zeit des Kaisers Tiberius lebte, ist der Hauptvertreter der hellenistisch-jüdischen Philosophie. Im tiefsten Grunde war er Jude; aber er suchte die jüdische Lehre mit der griechischen Philosophie zu versöhnen. Seine Schriften sind teils geschichtlich-biographischer Natur, wie das Leben des Abraham, Joseph, Moses, teils ethischen Charakters, wie über die Tapferkeit, die Menschenliebe, über die Zehn Gebote, über die Beschneidung, teils behandeln sie den Pentateuch. — Benutzt wurde die Ausgabe von Cohn und Wendland, Philonis Alex. opera. Berlin 1896—1906. Die Zahlen in Klammern verweisen auf die Richtersche Ausgabe (Leipzig 1828—1830).

[2] Carpzow (Sacrae exercitationes in S. Pauli epistolam ad Hebraeos e Philone Alexandrino. Helmstädt 1750) hat die Benutzung Philos aufgebracht; die Beziehungen wurden noch weiter ausgedehnt durch Siegfried (Philo von Alexandrien. Jena 1875).

Die Methode der Exegese.

1. Man sagt, Philonisch sei die ganze Art der Zitation und der sie voraussetzende strenge Inspirationsbegriff, wonach Stellen, die ursprünglich kein Ausspruch Gottes seien, Gott direkt in den Mund gelegt werden; ferner die Pressung des Buchstabens und die daraus sich ergebenden vielen Subtilitäten, die weitausgedehnte Allegorese, die Herausstellung des Untersinns einer Schriftstelle, die Schlüsse aus dem argumentum ex silentio (1, 5 13; 7, 3), die Verwertung von Eigennamen in etymologischem Sinn (vgl. Kap. 7).

Ideen.

2. Die ganze Weltanschauung des Hebr sei getragen von alexandrinischem Dualismus, der die Gegensätze habe zwischen Idee und Erscheinung, Ewigem und Endlichem, Oben und Unten. Der ganze Unterbau der Christologie, die Logoslehre, welche im Hebr (Kap. 1) angedeutet, wenn auch nicht mit Namen genannt sei, sei alexandrinisch; die Zentrallehre des Hebr, das Hohepriestertum, finde sich auch bei Philo, bei welchem der Logos, die Mittelursache, zum Hohenpriester bestellt werde[1].

Rabbinische Schriftexegese.

B. Beurteilung: Um die methodische Eigenart der Schriftexegese im Hebr zu verstehen, brauchen wir nicht nach Alexandrien zu Philo zu gehen; sie kann auch aus der palästinensisch-rabbinischen Schriftexegese erklärt werden. Die Buchstabenexegese und die Allegorese bot den Rabbinen das Mittel, die spätere verschlungene Gesetzespraxis aus der Thora abzuleiten. Das AT war für den Juden der ewige Kanon, mit dem er alle Schwierigkeiten löste und mit dem er auch die Überlieferung (Mischna), die alles beherrschende Macht, und das Gegenwartsleben in engste Verbindung bringen wollte. Künstliche Erklärungen und Subtilitäten konnten dabei nicht ausbleiben. Wir werden wohl nicht zuviel behaupten, wenn wir sagen: Philo hat das Glück, für uns Spätere ein hauptsächlicher Interpret solch jüdischer Schriftbetrachtung geworden zu sein; er hat seine exegetische Methode dem damaligen jüdischen Schulbetrieb entnommen[2]. Im übrigen haben wir bei Philo die Allegorese vielfach in widerlicher Form; ihm ist sie ein Mittel, griechische Philosophie und AT zusammen-

---

[1] An weiteren Einzelheiten werden noch genannt: der Schwur Gottes bei sich selbst (6, 13), das Betonen des Angemessenheitsstandpunktes (ἔπρεπεν 2, 10), die Bemerkung über Abel (11, 4), Betonung der Gerechtigkeit Noes (11, 7), die Treue des Moses (3, 2), Melchisedech als übermenschliche Erscheinung (7, 3), das durchdringende Wort Gottes (4, 12, vgl. λόγος τομεύς des Philo) usw.

[2] Philo, der weltabgewandte Mystiker, dürfte überhaupt nicht der selbständige Mann sein, als der er bisher galt. In seinen Schriften liegt mündlich oder schriftlich weitergegebene Schulüberlieferung vor. Hinter ihm liegt die Arbeit einer Schule von zwei oder drei Generationen (vgl. W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb [1915] 1—154).

zubringen. Der Hebr steht in seiner exegetischen Art viel höher vor uns als der Alexandriner und der Barnabasbrief. „Der Art des Schriftbeweises von Hebr ist Größe und Keuschheit nicht abzusprechen“ (Feine). Das Verhältnis zwischen Hebr und Philo ist also nicht das der Genealogie, der direkten Abstammung, sondern der Analogie, Benutzung gemeinsamer Quelle[1].

Unterschied zwischen Paulinen und Hebr.

Des zeitgeschichtlichen Mittels der Allegorie hat sich bereits Paulus bedient. Freilich ergibt sich bei sorgfältiger Prüfung in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen den Paulinen und dem Hebr: bei Paulus haben wir mehr großzügige Vergleichung, im Hebr geht die Vergleichung ins einzelne, die jüdischen Ausdrucksmittel sind viel intensiver benutzt, und der Sinn für Geschichte ist verhältnismäßig stark entwickelt. Es herrscht mehr Reflexion, über dem Hebr liegt etwas Schwebendes und Brütendes.

Allgemein jüdisches Gedankengut.

Auch hinsichtlich des sonstigen gemeinsamen jüdischen Gedankenmaterials braucht der Verfasser des Hebr nicht notwendig Anleihen bei Philo gemacht zu haben. Nimmt man noch so oft die Schriften des Alexandriners zur Hand und vergleicht das dem Hebr verwandte Gedankengut, so wird man immer den Eindruck bekommen: dies kann ebensogut allgemeiner Besitz des jüdischen Bewußtseins und der jüdischen Schulen sein. Übrig bleibt noch manche Verwandtschaft im Sprachmaterial. Indes die Begriffe und Ausdrücke, die hier in Betracht kommen, hängen aufs engste mit dem ursprünglich jüdischen Stoff (Hohepriestertum) zusammen. Es sind meist Worte, die schon durch den Gedanken bestimmt sind, in denen man also nicht vollkommen wahlfrei war. Ein gewandter griechischer Stilist konnte im Sprachmaterial selbst seine schöpferische Kraft entfalten; außerdem wird die Verkündigung in griechischer Sprache die nötige Vorarbeit geleistet haben. Schließlich könnte man den Vertretern des Alexandrinismus entgegenkommen und Beeinflussung in formaler Beziehung zugeben; auf alle Fälle aber kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Hebr im positiv Christlichen durchaus selbständig ist, wie denn auch die Schriftbetrachtung des Hebr unter ein ganz anderes Prinzip gestellt ist als die Philos. — Die schärfere

Selbständigkeit in den Ideen.

[1] Auch Cohn (Einl. zu Philos Schriften 19 f.) sagt: „Es fehlt in Philos Schriften nicht an Beziehungen zur jüdischen Bibelexegese, zum Midrasch (= regelrechte Auslegung) und zum talmudischen Schrifttum. Jedenfalls war die palästinensische Haggada (= Auslegung der geschichtlichen und den Glauben betreffenden Bestandteile des AT) in Alexandrien nicht ganz unbekannt.“ Auch die Halacha (= das Gesetz) wird Philo bekannt gewesen sein. Aber aus praktisch-pädagogischen Gesichtspunkten ging er nicht so darauf ein.

Fassung des Inspirationsbegriffs (wenigstens formell und äußerlich) ist durch die messianische Auslegung der Psalmen gegeben. Der Inspirationsgedanke des Hebr ist substantiell nichts Neues, er ist eine Konsequenz der offenbarungsgeschichtlichen Schriftbetrachtung.

Logosgedanke im Hebr nicht formell ausgesprochen.

Namentlich der Logosgedanke, der in Kap. 1 der Idee nach stark anklingt, soll ein Beweis für den hellenistischen Einschlag sein[1]. Die Aussagen über den präexistenten Christus sind zwar eine Präformation des von Johannes später geschaffenen Logos. Der Verfasser des Hebr aber führt den Namen Logos nicht formell und ausdrücklich an; man darf also kühn sich fragen, ob er den Logos in Johanneischer Formulierung überhaupt gekannt hat. Der Hebr weist mehr in die Richtung Pauli, der bereits die Präexistenz Christi kennt. Es ist überhaupt mehr als zweifelhaft, ob der Johanneische Logos durch die alexandrinische Philosophie direkt beeinflußt ist. Die ganze Logosfrage ist wohl mehr ein theologisches als philosophisches Problem (Ausnutzung jüdischer Theologumena). Die Hypostasentheologie Philos ist eine phantastische Mysterienlehre, während der Logos des Johannes etwas Klares ist. Nichts nötigt also in dieser

[1] Mag der Logosgedanke Philos ein griechisches Produkt sein, jedenfalls ist der christliche Logos seiner Substanz nach nicht von Alexandrien importiert. Man könnte höchstens sagen, die Vorstellungsform für einen christlichen Gedanken sei aus dem Griechentum in Alexandrien entlehnt worden. Indes ist es viel wahrscheinlicher, daß auch der Johanneische Logos an die jüdische Weisheitsliteratur anschließt, wo die Hypostase eine große Rolle spielt; hypostasiert erscheint hier die Weisheit Gottes, die Herrlichkeit Gottes, das Wort Gottes (aber nicht das einzelne Wort, sondern das Sprechen Gottes überhaupt), der Name Jahwes. Auch die **Thora** (das Mosaische Gesetz) wurde als Hypostase aufgefaßt, welche vor der Weltschöpfung aus Gott herausgetreten ist und Gott widerspiegelt (Spr Kap. 8). Im Midrasch Tanchuma heißt es bei Erklärung der ersten Worte der Heiligen Schrift: „Jahve hat durch Weisheit die Welt begründet. Als er seine Welt schuf, beriet er sich mit der Thora, und so schuf er die Welt." Das Gesetz war das lebendige Zentrum in der jüdischen Religion. Die jüdische Hypostasentheologie hat aber nicht den christlichen Logos der Idee nach geschaffen und zu einem himmlischen Wesen gemacht (gegen Bousset, Relig. d. Judent. im ntl Zeitalter² [1906] 409), sondern hat mitgeholfen, daß man dem Sohne Gottes den Logosnamen gab. Das Christentum hat im Anschluß an jüdische Theologumena versucht, Jesus mit den Mitteln der Zeitgeschichte zu fassen. Die Weisheitsliteratur ihrerseits ist allerdings durch die griechische Popularphilosophie formell beeinflußt. Das eigentliche Zentrum des palästinensischen Judentums wurde dadurch aber nicht berührt. — Nicht einmal indirektes Nachwirken des Hellenismus durch das Medium der jüdischen Theologie (also philosophische Orientierung) braucht man beim Johanneischen Logos anzunehmen. Letzterer kann durch die charakteristische Denkart des Johannes geschaffen worden sein. Johannes stellt Christus gern als den persönlichen Verkörperer der von ihm gebrachten Gaben dar. Christus ist nach ihm das Leben, das Licht, das Wort.

Hinsicht, spezielle Anleihen beim Hellenismus des Philo anzunehmen. Selbst Windisch (S. 122) hält es für ausgeschlossen, daß der Verfasser des Hebr Traktate des Philo gelesen habe, und sagt, daß der Ideenkomplex Philos weiter vorangeschritten sei als der, welcher im Hebr sich anmelde.

§ 5. Der Stil im Hebräerbrief.

Wortschatz. 1. Das Sprachgut berührt sich zum guten Teil mit dem Wortschatze Pauli. Immerhin bringt der Brief in dieser Hinsicht manches Neue. Man spricht von 140 *ἅπαξ λεγόμενα*[1], im Vergleich zu den sonstigen Paulinen eine beträchtliche Zahl (Römerbrief 113, Pastoralbriefe 168). Man wird vorsichtig sein müssen, mit Rücksicht auf den Wortschatz allein den Hebr Paulus abzusprechen[2]. Denn auch die übrigen Paulinischen Briefe machen in gewisser Hinsicht eine sprachliche Wandlung durch[3]. Die Sprache unseres Briefes hat eine große Biegungsfähigkeit, um den gleichen Gedanken auszudrücken[4].

Lieblingswendungen. 2. Von größerer Bedeutung als der Wortschatz sind einzelne Lieblingswendungen, wie *ὅθεν* als Kausalpartikel, der häufige Gebrauch von *μὲν — δέ*, die Konstruktion des Komparativs mit *παρά* und *ὑπέρ*, die Vergleichungspartikel *τοσούτῳ — ὅσῳ*. Lebendige dialektische Partikeln wie *τί οὖν, τί ἐροῦμεν, μὴ γένοιτο* fehlen, dafür haben wir das

---

[1] Es wäre von Wert, zu untersuchen, wie viele von diesen sog. *ἅπαξ λεγόμενα* durch den Stoff des Hebr verlangt waren, wo also der Schriftsteller im Ausdruck nicht ganz wahlfrei war, und wie viele auf seine schriftstellerische Auswahl kommen. Erstere dürften dann nicht zu der „eigentümlichen" Sprache des Briefes gezählt werden.

[2] Es finden sich Wörter, welche überhaupt nur im Hebr (also nicht in den sonstigen Schriften der religiösen und profanen griechischen Literatur) vorkommen: *ἀγενεαλόγητος, αἱματεκχυσία, ἔκτρομος, εὐπερίστατος, θεατρίζειν, μισθαποδοσία* und *μισθαποδότης, πρόσχυσις, συγκακουχεῖν, τελειωτής*. (Ob sich hier eine sprachlich schöpferische Kraft des Verfassers zeigt, können wir nicht bestimmt sagen, da uns das griechische Wortmaterial nicht ganz erhalten ist.) — Es finden sich 22 Wörter von klassischer Gräzität, welche sonst im A und NT nicht vorkommen: *ἀκλινής, ἀκροθίνιον, ἀλυσιτελής, ἀμήτωρ, ἀναλογίζεσθαι, ἀνασταυροῦν, ἀνταγωνίζεσθαι, ἀπάτωρ, διόρθωσις, ἐκδοχή, ἐκλανθάνειν, ἐνυβρίζειν, ἐπισυναγωγή, εὐαρέστως, κατάδηλος, κατασκιάζειν, ὄγκος, παραπλησίως, συμπαθεῖν, συνεπιμαρτυρεῖν, τομώτερος, ὑπείκειν*; ferner Wörter, welche wohl in der nichtklassischen Gräzität vorkommen, dagegen nicht in der Heiligen Schrift: *δυσερμήνευτος, μεσιτεύειν, μετριοπαθεῖν, πολυμερῶς, πολυτρόπως, σαββατισμός, τραχηλίζειν, τυμπανίζειν, ὑποστολή* (vgl. Westcott, The epistle to the Hebrews, London 1889, XLV).

[3] Nägeli, Wortschatz des Apostels Paulus (1905) 78.

[4] Auf die geringe Zahl von Semitismen im Hebr im Unterschied von Paulus darf man nicht hinweisen; denn auch bei Paulus sind Hebraismen selten, es sind mehr „Septuagismen".

ruhige, reflexionsvolle ὡς ἔπος εἰπεῖν (7, 9), welches der Literatursprache entlehnt ist.

3. Am schwerwiegendsten dürfte die Zitationsweise sein. Der Hebr kennt nicht das charakteristische Paulinische γέγραπται oder ἡ γραφὴ λέγει. Dafür hat er Wendungen wie: „der Sohn Gottes sagt" (2, 11; 10, 5) oder „jemand hat irgendwo bezeugt" (2, 6). Bei Paulus werden die einzelnen Verfasser der Schrift genannt, im Hebr findet sich die unbestimmte Zitationsweise. Zitationsweise.

4. Der Hebr hat herrliche Perioden, wie sie sonst bei Paulus nicht vorkommen[1], zeigt rhythmischen Satzbau[2], gewählte Wortstellung, Ausnutzung der Tonstellen, straffe Antithesen, starke Rhetorik; aber es ist mehr natürliche, kraftvolle als gesuchte Rhetorik mit künstlichen Mitteln. Gewaltig ist die Anaphora des πίστει in Kap. 11. Wir möchten manchmal eine bessere Disposition, straffere Fassung und mehr Ruhepunkte wünschen. Man darf aber den Hebr nicht meistern wie der Lehrer einen Schüleraufsatz, wo der Korrektor immer wieder an manchen Stellen Atem holen und kurz ausgedrückt wissen will, was der Schüler bisher gesagt und er bisher gelesen hat. Struktur des Satzes und der Gedanken.

Im ganzen kommen wir zur Ansicht des Origenes, daß der Brief einen sorgfältigeren Stil hat als die übrigen Paulinischen Briefe. Daraus ergibt sich, daß Paulus intellektueller Urheber oder der inspirierende Geist, ein anderer aber, der in seiner Nähe war, der direkte, formelle Verfasser des Briefes ist. Wer dies ist, „weiß Gott" (Orig.). Letztere Persönlichkeit kann (manche Schwierigkeiten lösen sich so leichter), aber braucht nicht notwendig ein Alexandriner zu sein[3]. Diesem Apostelschüler hat Paulus die Anregung und den Endresultat.

---

[1] 1, 1—4; 2, 2—4; 6, 16—20; 7, 20—22; 10, 19—22; 12, 18—24.

[2] Nach Blaß (Theol. Studien und Kritiken 1902, Heft 3, und Brief an die Hebr. mit Angabe der Rhythmen, 1903) soll sogar der asianische Prosarhythmus darin enthalten sein. Diese Annahme ist jedoch recht gesucht.

[3] In ähnlichem Sinne spricht sich auch die Bibelkommission in ihrer Entscheidung vom 24. Juni 1914 aus. Auf die Frage, ob man schwanken dürfe, den Hebr unter die kanonischen sowie echten Briefe des Apostels Paulus mit Sicherheit zu rechnen, antwortet sie mit „Nein"; auf die Frage, „utrum Paulus Apostolus ita huius epistolae auctor censendus sit, ut necessario affirmari debeat, ipsum eam totam non solum Spiritu Sancto inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse, qua prostat", antwortet sie ebenfalls in verneinendem Sinn. Die Bibelkommission schreibt also Paulus das „concipere et exprimere" zu, d. h. das innere, schöpferische Erfassen und Zum-Ausdruck-Bringen der im Hebr enthaltenen Gedanken, nicht aber ohne weiteres die formelle Darstellung in jetziger Gestalt.

Auftrag zum Schreiben gegeben und mit ihm die Hauptgedanken des Briefes besprochen.

Schon Origenes (Euseb., Hist. eccl. 6, 25, 11) und Hieronymus (De vir. ill. 5), Männer, die mit besonderem Sprachgefühl ausgestattet waren, sagten, daß der Hebr im Stil manche Verschiedenheiten gegenüber den sonstigen Paulinen aufweise. Klemens von Alexandrien sah im Hebr Lukanischen Stil und sagte, daß der ursprünglich aramäisch geschriebene Brief von Lukas ins Griechische übersetzt worden sei. Diese Übersetzungshypothese indes ist in neuerer Zeit fast einhellig aufgegeben[1]. Mit Recht; denn der Beweis baut sich oft auf Septuagintastellen auf, die vom hebräischen Text abweichen, ferner 9, 16 auf die Doppelbedeutung von διαθήκη, die im hebräischen Gegenwort nicht nachweisbar ist. Abgesehen von letzterem durchschlagenden Punkte könnte man sonst zugeben, daß ein ausgezeichneter, mit gutem Sprachgeist versehener Stilist, der nicht am Buchstaben hing, die hebräische Vorlage ins Griechische übersetzt hätte, ohne daß Semitismen deutlich sichtbar wären.

Man könnte auch fragen: Konnte dieser bessere griechische Stil nicht etwa von Paulus selbst im Laufe der Zeit ausgebildet worden sein? oder kann der Brief nicht deshalb besser geschrieben sein, weil Paulus über mehr Zeit verfügte?[2] — Es ist dies kaum möglich; denn auch die späteren Briefe Pauli müßten dann stilistisch ähnlich gehalten sein. Außerdem ist das Sprachempfinden nicht bloß Sache des Fleißes und eines Willensaktes.

Übersicht über die Geschichte des Briefes in neuerer und neuester Zeit:

a) Direkte Urheberschaft Pauli vertreten

α) katholische Theologen: Laharpe, Stuart, Hofstede de Groot, Robins, Bloomfield, Caul, Angus, Heigl,

β) protestantische Theologen: Storr, G. W. Meyer, Steudel, Paulus, Steinhofer, Gelpke, Scheibel, Olshausen, Wichelhaus, Jatho, Hofmann, Volck, v. d. Heydt, Biesenthal, Holzheuer, Kühn.

b) indirekte Urheberschaft vertreten

α) Katholiken: die meisten Exegeten der neueren Zeit;

αα) Lukas[3] als formeller Verfasser: Hug, Döllinger, Zill;

---

[1] Sie wurde noch vertreten durch Panek, Comment. in epist. beati Pauli apostoli ad Hebraeos (1882) und Biesenthal, Das Trostschreiben des Apostels Paulus an die Hebräer (1878).

[2] Hofmann, Die Heilige Schrift des Neuen Test. V. Teil (1873) sprach die Vermutung aus, Paulus habe nach seiner ersten Gefangenschaft sich längere Zeit in Brindisium aufgehalten; vor seiner Abreise ins Morgenland habe er Muße zur besseren Abfassung gehabt.

[3] Anhaltspunkte hierfür liefern folgende Beobachtungen: a) Hebr 5, 7 erinnert an die Schilderung der Gethsemaneszene bei Lukas; b) das Wort 1, 5: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt", findet sich bei Lukas bei der Taufszene in Kodex D; c) Lukas betont das Mitleid Jesu mit den Sündern (= den „Unwissenden" 5, 2); d) τελειοῦν, ein Lieblingsausdruck des Hebr, findet sich bei Lukas (13, 32); e) die Rätselfrage, warum Christus leiden müsse (Hebr 2, 10 ff.), ist bei Lukas stark betont; f) auch bei Lukas findet sich ein ausgeprägtes Stilgefühl; außerdem weisen Hebr und die Lukanischen Schriften gewisse sprachliche Ähnlichkeiten auf (z. B. εὐλαβεῖσθαι und εὐλαβής nur bei Lukas und Hebr, ebenso ἀρχηγός von Christus).

ββ) Barnabas[1]: Ad. Maier, Fouard;

γγ) Klemens von Rom[2]: Mack, Reithmayr, Bisping, Langen, Aberle, Kaulen, Cornely, Seisenberger;

δδ) Apollos[3]: Belser, Rohr;

εε) Aristion[4]: Chapman (Revue Bénédictine 1905, 50—62);

ζζ) unbestimmter Verfasser: Schäfer, Meinertz, Nikel.

β) Protestanten:

αα) Lukas: Stier, Guericke, Ebrard, Fr. Delitzsch;

ββ) Silas[5]: Riehm (Handwörterbuch), Münster, Böhme.

Die katholischen Erklärer fassen die inneren Beziehungen des Apostelschülers zu Paulus bald im engeren, bald im weiteren Sinn. Die weiteste Auffassung liegt darin, daß man annimmt, ein Schüler oder Mitarbeiter des Paulus habe den Brief bis 13, 17 selbständig ausgearbeitet, Paulus habe nur den kurzen Zusatz (13, 18 ff.) beigefügt und dadurch den Brief als den seinigen adoptiert. Die Urheberschaft Pauli würde sich also darauf beschränken, daß er durch seine Predigt dem Schüler Stoff geliefert und dann am Schlusse den Brief sozusagen approbiert hätte. Ein direktes Mitwirken und unmittelbares Mitarbeiten beim Brief selbst würde nicht anzunehmen sein. Letztere indirekte Auffassung in weiterem Sinne scheint durch das „ipsum concepisse et expressisse" im Entscheid der Bibelkommission nicht anerkannt zu werden.

---

[1] Anhaltspunkt dafür ist die frühe westländische Tradition. Der Brief selbst gibt keine weitere Stütze. Barnabas war geborener Cyprier (Apg 4, 36), also Hellenist; später siedelte er nach Jerusalem über. Er wirkte in Antiochia (Apg 11, 22—26; 13, 1), Cypern und Südgalatien (Apg 13, 1 bis 14, 28; 15, 39. Gal 2, 13. 1 Kor 9, 6). Er stand den Uraposteln und auch Paulus nahe und muß offenbar eine bedeutende Rolle gespielt haben.

[2] Die Hypothese beruft sich darauf, daß schon bei den alten Alexandrinern Klemens neben Lukas als Übersetzer des Briefes erwähnt wird, und daß im ersten Klemensbrief der Hebr stark benutzt ist.

[3] Apollos war ein geborener Alexandriner, „ein beredter Mann, stark in der Schrift. Mit Kraft widerlegte er die Juden öffentlich in schlagender Weise, indem er aus den Schriften bewies, daß Jesus der Christus sei" (Apg 18, 24 28). Seine Kraft lag offenbar in atl Schriftkenntnis und Beredsamkeit. Als Alexandriner konnte er auch mit dem dortigen Schulbetrieb eventuell bekannt sein. Er wirkte in Korinth, nachdem Paulus die dortige Gemeinde gegründet hatte. — Die sog. „alexandrinischen" Elemente und der bessere Stil des Briefes würden also durch diese Persönlichkeit eine gute Erklärung finden.

[4] Er war nach Papias (Euseb., Hist. eccl. 3, 39, 3 4) ein Jünger des Herrn. Da ihm gerne der Schluß des Markusevangeliums zugeschrieben wird, wurde er auch für den Hebr beigezogen.

[5] Die Vermutung stützt sich auf 1 Petr 5, 12, wo Petrus sagt: „Durch Silvanus habe ich euch geschrieben." Dies wird vielfach von den Exegeten so gefaßt, daß Silvanus (2 Kor 1, 19. 1 Thess 1, 1. 2 Thess 1, 1. Apg 15, 22 27 32 34 40; 16, 19 25; 17, 4 10 14; 18, 5) der Konzipient des betreffenden Briefes sei. Man könnte, um diese Vermutung weiter zu stützen, auf gewisse Ähnlichkeiten zwischen 1 Petr und Hebr hinweisen. Indessen ist es weit wahrscheinlicher, daß Silvanus nicht Verfasser, sondern nur Überbringer des ersten Petrusbriefes ist, also nicht die literarische Rolle spielt, welche man ihm zuschreibt (vgl. Belser, Einl.[2] 679 f.).

Andere protestantische Erklärer lösen meistens den Brief von der Person Pauli los und nehmen vollständig selbständige Verfasser an, die aber der apostolischen Zeit noch angehören.

a) Barnabas: Wieseler[1], Barth[2], Dibelius, Riggenbach, Ritschl[3], Blaß[4], Weiß;
b) Apollos: Bleek, Klostermann[5], Zahn, Kurtz[6].
c) Aquila und Priszilla[7]: Harnack.
d) Diakon Philippus: Ramsay[8].

Andere wiederum (und dies wird die Mehrzahl der modernen protestantischen Theologen sein) suchen den Verfasser in der nachpaulinischen Zeit (z. B. Windisch, Jülicher, Holtzmann, v. Soden). Sie beschränken sich auf das negative Resultat: der Verfasser ist weder Paulus, noch steht er der Person des Apostels nahe.

§ 6. Der literarische Charakter des Hebräerbriefes.

Unklarheit über den Charakter des Briefes.

Ebensowenig wie über den Verfasser herrscht Übereinstimmung über den Charakter des Briefes. Man fragt sich: Ist's ein wirklicher Brief mit naivem Willen? Ist's ein Kunstbrief, welcher der theologischen Kunstliteratur angehört? Ist's ein Scheinbrief? Ist's eine Rede? Zwischen diesen Endpolen sind wieder verschiedene Mischungen denkbar. Man spricht geradezu vom literarischen Rätsel des Briefes.

Falsche Methode, den Charakter zu bestimmen.

Zur richtigen Bestimmung des literarischen Charakters ist es durchaus notwendig, den Brief als Ganzes ins Auge zu fassen. Es ist unmethodisch, bestimmte Teile mit dem Seziermesser der Kritik vorher abzuschneiden und dann den Torso literarisch zu bestimmen. Diese Methode wäre nur dann richtig, wenn die Anhaltspunkte für

---

[1] Eine Untersuchung über den Hebr I (1861) 60—67.

[2] Einl. in das NT² 120 f. [3] Theol. Stud. u. Krit. 1866, 89.

[4] Brief an die Hebr. (1903) 9.

[5] Zur Theorie der biblischen Weissag. und zur Charakteristik des Hebr (1889).

[6] Brief an die Hebr erklärt (1869).

[7] Schon Bleek (Der Brief an die Hebräer I [1828—1840] 420—422) hat die Möglichkeit erwogen, daß der Hebr von Aquila verfaßt sei. Harnack denkt mehr an Priszilla. Das Ehepaar Aquila und Priszilla wurde durch das judenfeindliche Dekret des Kaisers Klaudius genötigt, Rom zu verlassen. Sie kamen nach Korinth, wo Paulus bei ihnen als Zelttuchweber ins Geschäft trat. Später zogen sie nach Ephesus, wo sie auch mit Apollos in nähere Berührung traten (vgl. Röm 16, 3 f. und Apg 18, 26). Beide bildeten eine Säule des Christentums. Harnack stützt sich für seine Hypothese auf den Wechsel zwischen „wir" und „ich" im Briefe. Allein der Plural ist meistenteils (vielleicht mit Ausnahme von 13, 18 und 13, 23) ein Pluralis auctoris oder communicativus, wo der Verfasser sich mit den Lesern zusammenschließt. Schon 11, 32 macht die Priszillahypothese unmöglich.

[8] Luke the Physician and other studies in the history of religion (London 1908) 301—328. Der Diakon Philippus ließ sich zuletzt in Cäsarea im Westen Palästinas nieder; dort besuchte ihn Paulus (Apg 21, 8 f.).

die Unechtheit bestimmter Teile ganz sicher wären und das Ganze einen einheitlichen Eindruck überhaupt nicht aufkommen ließe.

Brief.

Positiv muß gesagt werden: Der Hebr ist ein wirklicher Brief, der an einen engeren oder weiteren Kreis geschrieben ist, er ist ein λόγος παρακλήσεως (13, 22), d. h. eine Mahnrede. Er hat die Merkmale eines Briefes. Diese sind, allgemein gesprochen, doppelter Art. Einmal seitens des Schriftstellers: Bedürfnis nach persönlicher Aussprache und persönliche Anliegen. Sodann seitens der Adressaten: konkrete Bestimmtheiten und Besonderheiten. Diesen beiden Erfordernissen entspricht dar Hebr: er redet von der großen Sorge eines christlichen Seelsorgers und enthält das Bestreben, den Adressaten aus ihren eigenartigen Fährlichkeiten herauszuhelfen, die darin bestanden, daß sie infolge äußerer Schwierigkeiten Kompromisse mit der Umwelt schließen und einen gefährlichen Synkretismus in ihren Glauben bringen konnten. Die Adressaten waren infolge des äußeren Drucks und des langen Harrens auf die Wiederkunft schwankende Seelen geworden; ihr Christentum hatte mehr oder weniger die Höhenlage verloren (vgl. unten S. 35 über den Zweck des Briefes). Unser Schriftstück rechnet mit einer ganz bestimmten religiösen Konstellation der Adressaten und steht auf einem konkreten Wirklichkeitsboden. Die darin zum Ausdruck kommende Seelsorgsstrategie hat eine doppelte Richtung: für die Anfechtungen, welche den Glauben gefährdeten, sie mit den nötigen Christenperspektiven auszustatten und sie ihres Glaubens vollauf froh zu machen, daß sie nicht von angepriesenen Surrogaten sich blenden ließen, ferner sie zu belehren, die Leiden als fruchtbare Erscheinungen im Menschendasein zu betrachten, und ihnen den geradlinigen Christenweg zu zeigen, der vom alten Opfermaterialismus wegführt.

Merkmale des Briefes.

Verhältnisse mehr allgemein angedeutet.

Wir erfahren also von den Verhältnissen der Adressaten, freilich nur in großen Zügen; die Verhältnisse sind mehr allgemein angedeutet. Wir möchten die konkreten Züge mehr ins Individuelle und Intime gestaltet, den seelischen Zustand der Adressaten und das christliche Niveau noch besser herausgearbeitet sehen, als dies 5, 11 ff. geschieht. Deswegen darf man aber nicht sagen, der Hebr rechne wegen seiner Farblosigkeit überhaupt mit keiner bestimmten Gemeinde. Das ist nun einmal die Eigenart mancher Briefe: für den außenstehenden Leser ist manches blaß, was für den Briefsender und Briefempfänger Eigenfarbe hat. Der Brief ist eine Aussprache zweier, die sich kennen; er ist ein Verbindungsmittel zweier gespannten Herzen. Vieles, was beiden Teilen klar ist, liegt für neutrale Leser in der Dämmerung. So ist's auch beim Hebräerbrief: für die ehe-

maligen Leser klangen Stimmen heraus, welche für uns verstummt sind. Für uns ist manches kalt geworden, was dort Wärme ausstrahlte. Der Hebr hat z. B. nicht den Personengeruch, welcher im Römerbrief liegt. Vor allem fehlt der Teil des Briefes, welcher die Herzenswärme sonst ausströmt, der Eingang; auch für Erweiterungen im Schlusse (z. B. über Timotheus 13, 23) wären wir dankbar. Aber wenn einmal Anzeichen für den Briefcharakter und bestimmte historisch-konkrete Züge vorhanden sind, haben wir kein Recht, einem Schriftsteller vorzuschreiben, wie weit er in seiner persönlichen Aussprache gehen muß, damit sein Schriftstück mit dem Titel „Brief" bedacht werden kann. Bezüglich der persönlich-menschlichen Offenbarung gibt es im Briefe viele Abstufungen. Ohnehin wissen wir nicht, was der Briefüberbringer in dieser Hinsicht zu leisten hatte. Daß diese historischen Züge wenig Reliefcharakter zeigen, hat vielfach darin seinen Grund, daß sie durch den ganzen Endzweck des Briefes gebunden sind. Erst wenn der große Wille des Briefes sieghaft hervortritt, singt auch das vermeintlich Unpersönliche seine Stimme.

Übergewicht des Theoretischen.

Dazu kommt eine weitere Schwierigkeit. Unser Schriftstück hat (äußerlich betrachtet) einen fast übermäßig großen theoretischen Sockel und einen verhältnismäßig kleinen praktischen Oberbau. Für uns moderne Leser, die wir uns in die Judenwelt nicht mehr so lebendig versetzen können, ist das Theoretische fast wie ein Gestrüpp, in dem wir uns verfangen und aus dem heraus wir nicht mehr auf freies, fröhliches Feld kommen. Wir haben anfangs den Eindruck: das Persönliche und Praktische wird fast erdrückt von der theologischen Gnosis. Man möchte geneigt sein, den Hebr im Sinne Deißmanns[1] als literarische Epistel, d. h. als künstlichen Brief ohne wirkliche persönliche Verhältnisse zu betrachten.

Weiter Spielraum des Briefes.

Allein deswegen sind wir noch nicht berechtigt, unserem Schriftstück den Briefcharakter abzusprechen. Der Brief als literarische Form läßt an und für sich einen weiten Spielraum. Es ist keineswegs gesagt, daß beim Brief die persönliche Aussprache das Zepter führen müsse. Diesen Zweck mag der Brief für unser modernes Empfinden haben. Aber ob er für die urchristlichen Schriftsteller mit ihren neuen Verhältnissen und neuem Empfinden diesen enggezogenen Charakter hatte? Die allererste christliche Literatur ist Ersatz von Predigt und Rede, nicht von persönlichem Gespräch; das treibende Element bei der ersten christlichen Briefliteratur ist das sachliche Bedürfnis religiöser Art[2]. Diesen spezifisch christlichen

[1] Licht vom Osten[2 u. 3] (1909) 168 ff.

[2] Daraus folgt, daß die sog. „Epistel" an sich keineswegs einer späteren Zeit angehören muß; vgl. H. Jordan, Gesch. der altchristl. Literatur (1911) 32.

Charakter hat der Brief auch sonst bei Paulus[1]. Freilich die große, religiös ungemein stark interessierte Persönlichkeit Pauli, aus der die christlichen Gedanken hervorquellen, gibt dieser Paulusliteratur einen persönlichen Charakter. Dieser selbständige, eigenpersönlicher Geist hat seinen Hauch aber auch über den Hebr gelegt. Deißmann hat überhaupt die Grenzen des Briefes viel zu eng gezogen. Man darf den Lehrbrief nicht in einen begrifflichen Gegensatz zum wirklichen Brief bringen. Der Brief kann ein Gefäß werden für allen möglichen Inhalt. Ein Schriftstück, das Interessierten ein Problem darlegt und theologische Gnosis enthält, kann immer noch ein Brief genannt werden, wenn nur alles von praktischen Zwecken geleitet ist und bestimmten Verhältnissen und Personen dient.

Praktischer Zweck des theoretischen Teils.

Außerdem darf man das Verhältnis von Theoretischem und Praktischem nicht bloß quantitativ nehmen. Denn die ganze Theologie vom Hohepriestertum ist praktisch orientiert. Es stehen keine unüberwindlichen Schwierigkeiten im Wege, das Theoretische und Praktische ohne Kluft und Scheidung zusammen zu sehen und bestimmte Achsen der Gedankenbewegung mit stillem, paränetischem Willen festzustellen. Wenn auch atl Schriftworte die Gedankenachse bilden, so ist der Hebr keineswegs nur ein kunstvoller Midrasch (= Exegese). Die theoretischen Abschnitte enthalten eine apologetische Tendenz: sie wollen sagen, daß im NT der alte Reichtum des hohepriesterlichen Opfers in unendlich höherem Maße vorhanden ist, und daß somit ein Zurücksinken ins Judentum ein Wegwerfen der Christengröße bedeuten würde. Inwieweit das Verwerten des Hohepriestergedankens für die Adressaten neu war, können wir nicht mehr sagen (vgl. das unvermittelte Wort 3, 1: „Hohepriester unseres Bekenntnisses"). Gewiß konnte auch für die Adressaten manches im Briefe schwer sein; aber diese waren nicht in der Notlage wie wir, vom Buchstaben zur höheren Idee und zum praktischen Zwecke mühsam aufzusteigen. Die jüdischen Werte, in die wir uns künstlich hineinleben müssen, waren für sie aktuell, der ganze Stoff vielleicht Lebensfrage. Wir wissen überhaupt nur wenig von den inneren Bewegungen und Spannungen, die sich im Christentum abspielten. Wir denken immer nur an das Missionsproblem bezüglich der Behandlung von Juden und Heiden und bedenken nicht, welch kleine Krisen und Streitfragen sonst noch die christlichen Seelen in Atem hielten.

Auffallend ist, daß in der protestantischen Theologie bezüglich der Auffassung des literarischen Charakters die weitesten

[1] Auch der Römerbrief hat lehrhaften Charakter und kommt unsern modernen Anforderungen an einen Brief nicht so glatt entgegen.

Gegensätze sich zeigen (purer praktischer Mahnbrief ohne apologetische Tendenz[1] — rein theoretische Abhandlung). Wir halten uns in der Mitte und sagen: Der Hebr ist ein Brief mit starkem theoretischem Unterbau, aber praktischen Zielen.

Der Briefcharakter wird formell noch dargetan durch den Schluß, der uns keineswegs nötigt, ihn für unecht zu halten.

Arbeitsmethode Pauli.

Wie Paulus und sein Beauftragter gearbeitet haben, wissen wir nicht. Wir dürfen die Inspiration nicht als eine mechanische Beeinflussung ansehen und daraus folgern, daß das Ganze rasch in einem Zuge geschrieben worden sei. Die Ausführungen im Hebr können sich stützen auf eingehende Studien, längere Meditation und Stoffe der mündlichen Predigt. Ja mit gutem Gewissen könnte man annehmen, daß der eine oder andere Abschnitt vielleicht schon mehr oder weniger in größerem oder geringerem Umfange schriftlich ausgearbeitet vorlag. Wir haben überhaupt wenig Einblick in die Arbeitsmethode der heiligen Schriftsteller.

Sonstige Ansichten.

1. Am meisten Gewalt hat in neuester Zeit Wrede[2] dem Hebr angetan, indem er sagte, der Hebr sei ursprünglich nur als literarische Epistel mit rein akademischem Charakter ohne bestimmten Leserkreis gedacht gewesen und sei von einem theologischen Schriftsteller in der Studierstube ausgearbeitet worden. Erst nachträglich sei diesem der Gedanke gekommen, seiner schriftlichen, theoretischen Arbeit Briefcharakter zu geben und als einheitliche Arbeit ihn an einen bestimmten Leserkreis zu adressieren. Um seinem Elaborat mehr Ansehen zu verschaffen, habe er ihn als Paulinischen Brief ausgegeben und einen brieflichen Schluß an eine bestimmte Paulusgemeinde fingiert. Das Hebräerdokument sei also als Brief lediglich literarische Fiktion.

Maßgebend für solche Behauptung war das starke Überwiegen des theoretischen Teils. Wrede sagt, praktische Tendenzen seien im Briefe kaum bemerkbar. Der große Abschnitt vom Hohepriestertum (5, 1 oder 7, 1 bis 10, 18) sei mit praktischen Zwecken nicht vereinbar. Ein Autor, der einen Brief schreibe, hätte kaum die Geduld gehabt, eine derartige Abhandlung vom Hohepriestertum in einem Atem durchzuführen, die praktische Tendenz hätte sich vorgedrängt. Zwei Absichten ständen im Briefe unvermittelt nebeneinander: einerseits wolle der Schriftsteller die Christen zur Standhaftigkeit aufrufen, anderseits aber auch Schriftgnosis über sein Lieblingsthema, das Hohepriestertum, vortragen. Was der Autor im Grunde sagen wolle, sei das: Vorzug des Christentums vor dem Judentum. Der „Brief“ enthalte also keine Lehrpunkte, wo man an spezielle Bedürfnisse der Leser denken könne. Außerdem ignoriere der Verfasser fortwährend das Niveau seiner Leser (vgl. 6, 1). Dieses sei überhaupt schematisch gezeichnet (5, 11 ff.); unzählige Lehrer könnten von ihren Hörern dasselbe sagen. Das

[1] Z. B. Schmitz.

[2] Ähnlich Schwegler, Baur. — Die ganze Hypothese wird keineswegs wegen deren Bedeutung, sondern nur deswegen eingehender behandelt, weil Gelegenheit geboten wird, einzelne Partien des Briefes näher zu beleuchten.

Postulat „Ausdauer im Glauben" sei eben die allgemeine Forderung des Tages gewesen.

Beurteilung: α) Wrede hat schonungslos die Konsequenzen gezogen aus der Ansicht protestantischer Theologen, daß der Hebr an Heidenchristen gerichtet sei und somit gar nicht mit der Hinneigung der Adressaten zum Judentum rechne. Von diesem Standpunkte aus ist allerdings wenig Praktisches mehr da, heidenchristlichen Lesern gegenüber verblassen die Gedanken und Farbentöne vom Hohepriestertum; bei dieser Voraussetzung tritt allerdings der Schluß in Kap. 13 unvermittelt auf.

β) Die rein literarische Abhandlung, was der Hebr nach Wrede sein soll, tritt erst später auf. Die an sich ruhige Abhandlung über ein bestimmtes Thema dogmatischer und ethischer Art setzt eine gewisse Entwicklung einer Literatur voraus, die das Christentum erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts erreicht hat. Der Hebr stammt aber, wie von den meisten angenommen wird, aus viel früherer Zeit.

γ) Die Annahme vom erdichteten Schluß ist willkürlich. Warum sollte der Verfasser erst gegen den Schluß auf den Gedanken einer Paulinischen Fiktion gekommen sein? Die Hindeutung auf Paulus am Schlusse wäre sicher massiver ausgefallen. Außerdem hätte der Autor auch einen Eingang fingiert, um jeglichen Verdacht einer beabsichtigten Täuschung zu vermeiden.

2. Andere protestantische Erklärer[1] sehen zwar von der Fälschung des Schlusses seitens des Autors ab, erblicken aber im Hebr ein von Anfang an zur Veröffentlichung bestimmtes literarisches Kunstprodukt ohne bestimmten Leserkreis, etwa eine erste systematische Abhandlung der christlichen Theologie. Der Schluß ist nach diesen erst später von fremder Hand, etwa bei Aufnahme unter die kanonischen Schriften, hinzugefügt worden, damit das Schriftstück Paulinisches Ansehen und so ein Recht zur Aufnahme in den Kanon erhalte.

3. Dieser einseitigen Betonung des theoretischen und kunstmäßigen Moments gegenüber werden von andern der paränetische Charakter des Schriftstücks und die individuellen Züge, die auf einen bestimmten Kreis schließen lassen, betont[2]. Diese Annahme läßt sich wieder verschieden ausdenken:

---

[1] Reuß, Hofmann, Blaß, Haupt (Theol. Stud. u. Krit. 1908, 4), Soltau (Neue Jahrbücher für das klass. Altert. 1906, 21). Heinrici (Der literar. Charakter der ntl Schriften [1908] 71) nimmt eine Mittelstellung ein zwischen 2. und 3., indem er den Hebr eine Synagogenrede, einen gelehrten und zielbewußten Midrasch = λόγος δυσερμήνευτος (5, 11) nennt. Deißmann sieht darin „das erste historisch ermittelbare Dokument der christlichen Kunstliteratur" (Licht vom Osten[2 u. 3] 177).

[2] Daß der Hebr eine Rede sei, wurde schon 1797 von J. Berger (Der Brief an die Hebräer, in der Götting. Bibliothek der neuesten theol. Literatur, herausgeg. von Schleusner und Stäudlin, III [1797] 449—469) behauptet. — Im Sinne der Rede sprechen sich aus v. Soden („mehr ein schriftlicher Vortrag, wie sie in den christlichen Versammlungen zu Rom von hervorragenden Männern gehalten wurden"), Dibelius (Rede, die als Brief verschickt wurde), Burggaller (Beispiel der lehrhaften Paränese im Sinn des λόγος γνώσεως des Apostels Paulus 1 Kor 12, 8, im Unterschied von der pneumatischen Rede, der Prophetie. Für die lehrhafte Paränese sei charakteristisch die typische Auslegung und Anwendung atl Begriffe, die Verbindung von Lehre und Mahnung und die logische Entwicklung des Gedankens im Anschluß an ein bestimmtes Thema), Seeberg, Jordan, Windisch.

α) Der Hebr wurde als Rede schriftlich abgefaßt und dann an einen bestimmten Leserkreis als Brief verschickt.

β) Er wurde als Lehrvortrag abgefaßt, in der Gemeinde, wo der Verfasser weilte, gehalten und dann an eine auswärtige Gemeinde als Brief verschickt, wobei vielleicht einzelnes noch hinzugefügt wurde.

γ) Er wurde in einer Gemeinde als Rede gehalten und dann später vom Seelsorger von einem andern Orte aus der früheren Gemeinde zum Andenken zugesandt, weil die Rede früher gefallen hatte.

δ) Von einem Wanderredner wurde ein Synagogenvortrag gehalten. Dieser wurde von einem Zuhörer nachgeschrieben und an Landsleute verschickt. Der betreffende Zuhörer hat den Schluß von 13, 22 ab hinzugefügt[1]. Solches Nachschreiben von Vorträgen sei überhaupt in der ersten christlichen Zeit üblich gewesen; auch Markus habe die Vorträge Petri nachgeschrieben.

ε) Der Hebr war ursprünglich als Brief gedacht; aber der Autor hat ihm vorliegende, in sich abgeschlossene Lehrvorträge (5, 1—10; 7, 1 bis 10, 18; Kap. 1, 2 u. 11) seinem Briefe einfach einverleibt. Dadurch hat der ursprüngliche Brief fast den Briefcharakter verloren[2].

Die Vertreter der Redehypothese sagen, der Predigtcharakter werde bestimmt durch das Fehlen des Eingangs (der Redner brauche keinen Grußeingang, die als Brief versandte Predigt brauche nur ein paar Grußbemerkungen am Schluß), ferner durch manche Ausdrücke im Briefe selbst, welche bei Annahme einer mündlichen Rede eine bessere Erklärung fänden. Der Verfasser nenne sein Werk einen λόγος παρακλήσεως (13, 22), was an Apg 13, 15 erinnere, wo Paulus und Barnabas vom Synagogenvorsteher aufgefordert werden, einen λόγος παρακλήσεως zu halten, oder an Apg 15, 32, wo gesagt werde, daß Judas und Silas διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφούς. Damals habe man an der Länge einer solchen Predigt keinen Anstoß genommen, die Christen seien an derlei ausführliche Abhandlungen gewohnt gewesen. Der Autor bediene sich der Termini des Redens, nicht des Schreibens (2, 5; 5, 11; 6, 1; 8, 1; 9, 5), verweise auf die Kürze der Zeit, nicht aber auf den zur Verfügung stehenden geringen Raum (11, 32). Die Ermahnungen im Briefe seien überhaupt nur dazu da, Pausen zu schaffen und Abwechslung in die theologischen Erörterungen hineinzubringen und die natürliche Ermüdung der Zuhörer zu heben (Dibelius). Ja 2, 1 und 5, 11 bitte er sogar die Zuhörer um weitere Aufmerksamkeit. Am Schlusse der Mahnrede stehe immer ein Kraftbild (4, 12 f.; 6, 19; 12, 18 ff.), wie dies beim mündlichen Vortrag gern der Fall sei. Der rasche Wechsel von Lob und Tadel spreche für einen Wanderredner, dessen Stellung eben nicht eine autoritativ feste gewesen sei.

Beurteilung: Erfreulich an dieser Hypothese ist, daß sie die Annahme vom literarischen Kunstcharakter und von den unbestimmten Adressaten bekämpft. Es wird mit Recht betont, daß man sich an dem schweren Stoff des Briefes nicht stoßen dürfe, da ja die mündliche Predigt die Aufnahmefähigkeit des Publikums vorbereitet habe; was sich uns als Resultat peinlicher Überlegung darstelle, habe den ersten Lesern gar nicht den Eindruck angestrengter Spekulation gemacht. — Aber die angeführten Gründe für den Redecharakter sind nicht einmal in ihrer Gesamtheit vollwertige Beweise. Denn α) λέγειν, λαλεῖν und λόγος werden auch von der schriftlichen Aussprache gebraucht; es sind eben abgeschliffene Ausdrücke.

β) 13, 22 könnte man gegen den Predigtcharakter geltend machen; denn ἐπιστέλλειν ist terminus technicus für den Brief.

γ) Der Hebr hat zuviel Lokalkolorit, als daß man annehmen könnte, diese Situation dürfe ohne weiteres auch für eine andere Gemeinde voraus-

---

[1] Perdelwitz. [2] Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb 312.

gesetzt werden. Wenn also der Prediger selbst die Predigt in eine andere Gemeinde verschickt hätte, hätte er manches geändert. Auf alle Fälle wäre dann unser Brief nicht mehr die getreue Wiedergabe des ursprünglichen Originals. Hätte der Verfasser eine vorher in einer Gemeinde gehaltene Predigt derselben als Gruß geschickt, so erhebt sich wieder die alte Frage: Warum fehlt der Eingang?

δ) Rhetorisch drückt man sich nicht bloß in einer Rede aus. Übergänge von Drohung zu Milde setzen nicht notwendig einen Wanderredner voraus, sondern sind eingegeben von pastoreller Klugheit und finden sich auch in den sonstigen Paulinischen Briefen.

ε) Die Vertreter des Redecharakters weisen gern auf den sog. zweiten Klemensbrief hin, der wie der Hebr seine Paränese im Anschluß an atl und ntl Zitate durchführe und lediglich eine Mahnrede, aber kein Brief sei. Indes die Ähnlichkeit zwischen beiden Schriftstücken ist nur äußerlich (Durchsetzung mit Schriftzitaten). Der zweite Klemensbrief enthält nur allgemeine Mahnungen mit wenig Theologie, er hat keine spezielle Farbe und könnte den Beweis liefern, wie farblos eine zum Brief gewordene Predigt aussah. Ohnehin wäre die Versendung einer Predigt als Brief sowohl beim Hebr wie beim zweiten Klemensbrief etwas ganz Singuläres.

ζ) Boussets Annahme kann ein Stück Wahrheit enthalten; sie will in die Arbeitsmethode des Verfassers hineinleuchten (vgl. oben S. 26). Jedenfalls aber dürfen wir uns die Entlehnung nicht schülerhaft denken. Der Autor stand geistig so hoch und kannte sich so gut in der atl Welt aus, daß er nicht geradezu genötigt war, nach bereits bearbeiteten Stoffen in seiner Schublade zu suchen.

§ 7. Die Adressaten des Hebräerbriefes.

Die Überschrift in den Handschriften.

An der Spitze des Hebr steht schon in den ältesten Handschriften πρὸς Ἑβραίους. Auch von Tertullian wird diese Überschrift bereits bezeugt. Wenn auch diese Überschrift keineswegs den Anspruch erheben kann, daß sie aus der Hand des Autors des Hebr stamme, sondern nur der Niederschlag einer späteren Anschauung bezüglich der Adressaten des Hebr ist, so ist sie uns doch als Zeugnis aus alter Zeit wertvoll. Unter Ἑβραῖοι können in unserem Falle nur aus dem Judentum stammende Christen ohne Unterschied der Sprache gemeint sein. Diese können sowohl in Palästina wie außerhalb desselben ihren Sitz haben. Daß unser Brief an eine Gemeinde mit vorwiegend jüdischem Charakter geschrieben sei, galt bis in die Neuzeit herein als unangefochten[1]. Dafür sprechen auch die gewichtigsten Gründe. Allerdings spricht sich der Brief

Judenchristen.

[1] Für die Adresse an Judenchristen traten und treten auf protestantischer Seite hauptsächlich ein: Bengel (Diaspora von Pontus und Galatien), Klostermann (Beröa), Böhme, Hofmann, Kübel (Antiochia), Wieseler, Ritschl, Hoennicke (Ägypten), Schneckenburger, Riggenbach (Cypern), Zahn (Rom), B. Weiß (Palästina). Die Adresse an Heidenchristen befürworten u. a.: v. Soden, Barth, Windisch. Für Adressaten ohne bestimmten Charakter sind u. a.: Seeberg, Jülicher. Speziell nach Rom lassen den Brief gerichtet sein: Harnack, v. Soden, Jülicher, Seeberg, Holtzmann.

nicht direkt über die Adressaten aus; er bietet auch keine Anhaltspunkte, die mit mathematischer Sicherheit Aufschluß über die Adressaten gäben; wir sind vielmehr aufs Schließen angewiesen. Wenn uns aber auch positive Einzelangaben nicht genügend unterstützen, so haben wir ein anderes Mittel, die Adressaten zu bestimmen, nämlich den unmittelbaren Eindruck. Wir stellen die Frage: Von welchem Standort aus ist das Ganze am besten verständlich? Die Antwort muß lauten: Wenn wir den Brief an Judenchristen nach Palästina gerichtet denken.

Arbeiten mit jüdischen Werten.

a) Judenchristen überhaupt. Der Hebr stellt hinsichtlich der Kenntnisse in jüdischen Dingen die größten Voraussetzungen an die Leser. Er rechnet mit ganz speziellen Kenntnissen des jüdischen Kultus, ja man darf sagen, mit unmittelbarer Anschauung. Beständig bewegt er sich in der Welt des AT, entnimmt aus ihr Bilder, die Träger christlicher Gedanken werden; christliche Werte sind in jüdische Schalen gegossen. Sogar ethisch-praktische Motive entwachsen dem Boden atl Gedanken (vgl. das Motiv des Sabbatismus 4, 3 ff.). — All dies ist nur möglich, wenn die Vergleichswerte und Bilder Einflußkraft hatten bei den Adressaten. Heidenchristen hätten den Brief als mühsamen theologischen Traktat empfinden müssen; die theoretischen Abschnitte hätten für sie nie emotionalen Charakter besitzen können. Der theoretische und der praktische Teil des Briefes müssen bei der Voraussetzung der Adressierung an Heidenchristen jäh auseinanderklaffen. Judenchristliche Adressaten anzunehmen verlangt die einfachste Psychologie. Man darf in dieser Hinsicht wahrlich von einem „naiven" Verständnis des Hebr reden. Man müßte fürwahr den Seelsorger des Hebr von allen guten und pädagogischen Geistern verlassen denken, wenn er mit den subtilsten Tatsachen des atl Kultus vor Adressaten operierte, deren Seele gar nicht den nötigen Resonanzboden dafür bieten würde. Der Verfasser hat eine Fülle atl Werte ausgeschöpft, weil er Adressaten vor sich hatte, welche sie als Werte empfinden konnten[1].

Einwand.

Doch man könnte einwenden: Auch der Römerbrief, der aller Wahrscheinlichkeit nach an eine vorzugsweise heidenchristliche Gemeinde geschrieben ist, enthält viel atl Gut. Die Bücher des AT waren in der urchristlichen Zeit die heilige Instanz, auf die man sich auch vor Heiden-

[1] In neuester Zeit haben auf protestantischer Seite namentlich B. Weiß und Riggenbach mit allem Nachdruck die judenchristliche Adresse betont. Riggenbach sagt: „Die judenchristliche Adresse ist nicht ein alter Irrtum, sondern eine neuerdings verkannte Wahrheit, zu der man wieder zurückkehren muß, wenn man nicht auf das geschichtliche Verständnis des Briefes verzichten will" (Der Brief an die Hebr. [1913] S. xxvi).

christen berief, weil eine Autorität des NT noch nicht da war. Die Apologetik hat sich, auch nachdem das NT geschaffen war, bei der alten Methode, mit den Schriften des AT allein zu operieren, ganz wohl befunden. Den Heiden gegenüber war es eben ein Vorzug, sich auf alte Schriften berufen zu können [1]. Vergleichungsmaterial aus der heidnischen Religion konnte der Verfasser des Hebr bei seinem Opferthema doch nicht herbeiziehen. Der Autor entnahm eben sein Gedankenmaterial und seinen ganzen Ideenkomplex der Anschauungswelt, aus der er persönlich herkam und die ihm als die höchste dem Christentum gegenüberstand. Auch der dem Heidentum entstammte Christ hat sich ins AT eingelebt und die Geschichte und den Stammbaum desselben als sein Eigentum betrachtet. Auch dem Heidenchristen waren die Patriarchen die „Väter". Dem Verfasser des Briefes sind Juden und Heiden eine Einheit. Christen sind nach allgemein christlicher Anschauung die Erben der Vorrechte des jüdischen Volkes (1 Petr 2, 9 f.).

Widerlegung des Einwands.

Diesem Einwand gegenüber muß gesagt werden: Bezüglich der Verwendung des AT kommt es auf das quantitative Verhältnis an. Der Römerbrief gibt große Richtlinien, wo auch ein Heidenchrist noch mitfühlen konnte; er steigt nicht so sehr ins Einzelne hinab und rechnet nicht so viel mit jüdischen Selbstverständlichkeiten. Im Hebr dagegen ist es eine langgezogene, stark reflexive liturgische Betrachtung. Dieser gegenüber hätten Heidenchristen nicht die nötige Gemütswärme besessen, um sich dadurch für die höheren Werte beleben zu lassen. Nur Judenchristen gegenüber war „Hohepriester", diese leuchtende Zentralvorstellung, an der sich alles emporrankt, ein erlösendes Wort. Außerdem ist die Verwendung des atl Materials so, daß die Kenntnis desselben vorausgesetzt wird. Die Methode des Hebr ist nicht Aufhäufen von Tatsachenmaterial, wie dies beim ersten Klemensbrief und dem Barnabasbrief der Fall ist, sondern pragmatische Betrachtung. Schwankende Heidenchristen konnten nicht durch die Autorität des AT gestützt werden; zugleich mit dem christlichen Glauben sank ja auch die Kraft des AT. Die ganze Frömmigkeit der Heidenchristen war anders gestimmt und hatte mehr einen demokratischen Einschlag: anstatt der Opfer hatten sie das Gesetz. Der Synagogendienst hatte einen andern Inhalt. Die Teilnahme am Tempelkult blieb für den auswärtigen Juden im Durchschnitt auf die indirekte Beteiligung durch die Tempelsteuer beschränkt. Einen positiven Anhaltspunkt dafür, daß die Adressaten Judenchristen sind, bietet 13, 13, wo die Adressaten aufgefordert werden, das jüdische Lager zu verlassen. Man kann nicht sagen, diese Stelle enthalte eine Aufforderung in allgemein moralischem Sinn, für Jesus zu leiden und sich des christlichen Glaubens nicht zu schämen. Denn die praktische Mahnung wächst aus den vorausgehenden Versen (10—12), welche sich direkt auf das Judentum beziehen, organisch heraus.

Judenchristen in Palästina, speziell Jerusalem.

b) Diese Judenchristen befinden sich in Palästina, wo der Kultus in den sechziger Jahren immer noch das Zentrum der Frömmigkeit war. Jedenfalls spricht der Gesamteindruck des Briefes mehr für Palästina und Jerusalem als für Judenchristen in Ägypten (Leontopolis) [2]

---

[1] Harnack, Die Entstehung des NT (1914) 14.

[2] Ägypten besaß eine sehr starke jüdische Diaspora; es sollen dort bis zu einer Million Juden ansässig gewesen sein. Über die innere Einrichtung und den Kultus im Tempel zu Leontopolis wissen wir sehr wenig. Philo erwähnt diesen Tempel überhaupt nicht.

oder Cypern[1] oder sonst einem Orte (Beröa[2], Antiochia[3], Jamnia, Cäsarea in Palästina). Ein enzyklisches Schreiben an Judenchristen überhaupt (oder Christen) kann der Hebr nicht sein, weil er Eigenverhältnisse zur Voraussetzung hat. Gerade das palästinensische Christentum mit seiner eigenartigen Struktur und seinem seltsamen christlich-jüdischen Doppelleben bietet einen guten Hintergrund für den Hebr. Wir sind wohl über den Antagonismus zwischen Juden- und Heidenchristentum unterrichtet, der durch das Konzil von Jerusalem eine vorläufige Entspannung fand. Die Heidenchristen waren durch Paulus auf das rein-christliche Prinzip gestellt; das judenchristliche Element behielt zunächst in seinem äußeren Leben einen Mischcharakter[4]. Wie viel Ringendes und Brütendes lag aber in und über dieser judenchristlichen Religion! Die biblischen Berichte schweigen über dieses treibende, gärende Leben. Wie viel Krisis und Kampf mag auf dem Grunde dieses Schweigens in Wirklichkeit ruhen! Für uns ist der Übergang in die rein-christliche Form ein unmittelbarer, selbstverständlicher und verschwiegener, der nach der Zerstörung des jüdischen Tempels sich vollzieht. Aber es will uns dünken, als ob im Judenland mit seiner überwältigenden jüdischen Weltanschauung und seinen Opfern eine Krisis für das Christentum früher eintreten mußte. Wenn auch die Christen zur Abhaltung ihres liturgischen Gottesdienstes an besondern Orten zusammenkamen (Apg 2, 46; 4, 23 ff.; 12, 12), so schlossen sie sich äußerlich an den Tempeldienst des jüdischen Volkes an — und dies war immerhin eine Gefahr. Daneben hatte auch die Christengemeinde zu Jerusalem eine pharisäische Fraktion, und diese bedeutete wohl eine aggressive Minorität, welche es bei den äußeren Berührungen mit dem Judentum nicht bewenden lassen wollte. So mochte bei dem einen

Innere Gründe für diese Annahme.

[1] Auch Cypern besaß eine starke Judengemeinde; über die Missionierung daselbst vgl. Apg 13, 4—13; 11, 19; 15, 39.

[2] In Beröa war eine Synagoge der Juden. Die dortige Judengemeinde scheint sehr eifrig und bibelfest gewesen zu sein. Paulus, Silas und Timotheus missionierten daselbst mit Erfolg (vgl. Apg 17, 10—14).

[3] Für Antiochia ließe sich geltend machen, daß dort eine große Neigung zum Judaismus vorhanden war. Selbst Petrus und Barnabas unterlagen dem starken Einflusse (Apg 15, 1 ff. und Gal 2, 11 ff.).

[4] Die Apostelgeschichte bietet dafür zwei wertvolle Stellen. „Als Paulus nach Jerusalem zurückkehrte, sagten sie zu ihm: Du siehst, wie viele Tausende unter den Juden sind, die gläubig geworden, und sie alle sind Eiferer für das Gesetz." (Das größte Kontingent zu diesen „vielen Tausenden" werden die Judenchristen in Palästina gestellt haben.) Selbst ein Paulus muß unter diesem Drucke sich einem kostspieligen „Gelübde" unterziehen (Apg 21, 26). Sodann 6, 7: „Eine zahlreiche Menge der Priester ward dem Glauben gehorsam." Ob diese Priester mit ihrer Bekehrung auch ihre Funktionen einstellten, wird recht zweifelhaft sein.

und andern Christen das Christentum ein christlich galvanisiertes Judentum sein; mancher Judenchrist mochte praktisch als eine Art Doppelwesen, halb Christ und halb Jude, sich darstellen. So lief der christliche Gedanke Gefahr, von dem nomistisch-kultlichen Element umschnürt zu werden. Hier griff nun Paulus ein, dessen tiefste Liebe dem Volke Israel galt[1].

Äußere Gründe.

Dazu kam von außen der Druck des jüdischen Synedriums. Im Jahre 62 wurden einige der vornehmsten christlichen Lehrer Jerusalems unter dem Vorsitz des Hohenpriesters Ananias als „Übertreter des Gesetzes“ zum Tode durch Steinigung verurteilt, auch Jakobus erlitt um Ostern 62 das Martyrium. Nach Jakobus' Tode wurde die Kirche von Jerusalem zunächst von Presbytern geleitet, welche nicht mehr das gleiche Vertrauen wie Jakobus genossen (Euseb., Hist. eccl. 3, 11 und Hebr 13, 17).

Angesichts dieses Zusammentreffens der religiösen Konstellation im palästinensischen Christentum und in der im Hebr gezeichneten Gemeinde darf man sich nicht auf einzelne Stellen wie 6, 10 und 2, 3 berufen, die keineswegs einen formellen Protest gegen unsere Auffassung einlegen (vgl. die Exegese bei den betreffenden Stellen), und von einer „Ungeheuerlichkeit“ reden[2], wenn man Judenchristen in Palästina oder Jerusalem als Adressaten des Briefes annimmt.

Die griechische Sprache in Palästina.

Eine Schwierigkeit, die uns auf den ersten Blick nötigen möchte, von Palästina abzusehen, muß noch erörtert werden. Man sollte meinen, bei palästinensischen Adressaten wäre der Brief in der Heimatsprache, also in aramäischer Sprache geschrieben, und nicht die Septuaginta, sondern das hebräische AT wäre zugrunde gelegt. Bei Juden der Diaspora würde die griechische Sprache kein Problem bilden, wohl aber für Palästina, das doch eine selbständige aramäische Sprachwelt gehabt zu haben scheint. Indes wir dürfen die Schwierigkeit nicht überschätzen. Auch Jerusalem war in gewissem Sinn in griechisches Kulturgebiet einbezogen, und das Griechische war Konkurrenzsprache. Das Griechische war die Missionssprache und die Sprache der christlichen Menschheit, zuerst auswärts, dann aber auch in Palästina. Neben den Hebräern spielten die Hellenisten schon früh in der christlichen Gemeinde zu Jerusalem eine Rolle (Apg 6, 1). Auch die mündliche Verkündigung wird in Palästina häufig in griechischer Sprache stattgefunden haben. Die Apostel kehrten immer wieder nach Jerusalem

Die Hellenisten in der Christengemeinde zu Jerusalem.

[1] Vgl. Röm 9, 2 f.; 11, 1 13 f. 25 ff.; 1 Kor 9, 20 ff.; Apg 21, 17 ff.

[2] Gegen Jülicher, Zahn, Windisch.

zurück, und die Urkirche unterhielt einen lebhaften Verkehr mit den auswärtigen hellenistischen Gemeinden, die z. B. in Antiochien, Syrien, Zilizien waren. Mit der griechischen Sprache aber war die Benutzung der Septuaginta von selbst gegeben.

Die Erklärer, welche den Brief an Heidenchristen (speziell nach Rom oder Italien) gerichtet sein lassen, sagen, der Verfasser wolle durch Gegenüberstellung der beiden Religionsformen nur die höheren Werte des Christentums im allgemeinen darstellen. Sie führen folgende Gründe für die heidenchristliche Adresse an:

α) Der Brief werde zuerst von Klemens von Rom benutzt; also müsse das Schriftstück ein Eigentum der dortigen christlichen Gemeinde gewesen sein.

β) Die im Hebr 13, 7 und 17 erwähnten ἡγούμενοι weisen nach Rom, da ἡγούμενος in Rom terminus technicus für „Vorsteher" gewesen sei (Harnack).

γ) Die Ausdrücke, in denen im Hebr die Leiden der Christen beschrieben seien, erinnern an die Beschreibung der Neronischen Verfolgung im ersten Klemensbrief.

δ) Die werktätige Sorge für die Nebenmenschen sei der Hauptruhmestitel der alten christlichen römischen Gemeinde gewesen (Harnack).

ε) Das Vorhandensein mehrerer Gemeinden im Hebr (10, 25) erinnere an die römische Gemeinde (Röm 16), welche drei Hausgemeinden gehabt habe.

ζ) Der Gruß am Schluß besage, daß der Verfasser außerhalb Italiens sei und im Auftrage italischer Christen die Landsleute in Italien grüße.

η) Auf kleinasiatischen Boden weise der schroffe Standpunkt bezüglich der Sünde des Abfalls (6, 4—6 u. 10, 26 f.). Diese rigorose Auffassung stehe isoliert da und habe Ähnlichkeit mit 1 Jo 5, 16, wo es sich ebenfalls um die Abfallssünde handle. In den Evangelien habe diese schroffe Ansicht keinen Rückhalt; denn Mt 3, 28 ff.; 12, 32; Lk 12, 10 handle es sich um bewußte Blasphemie, welche Jesus mit unreinen Geistern auf eine Stufe stelle. Auch bei Irenäus, der Kleinasien entstamme, finde sich diese eigenartige, unevangelische Auffassung. Somit sei Kleinasien die Heimstätte des Briefes (Perdelwitz).

Auch über den engeren oder weiteren Kreis der heidenchristlichen Adressaten sind die Erklärer nicht einig. Die einen denken an eine ganze Gemeinde, andere (Harnack, Zahn) an einen kleinen Kreis gleichgesinnter älterer Christen (eine Art „Bibelkränzchen"), die eine kleine Gemeinde gebildet hätten, deren es in der betreffenden Stadt mehrere gegeben habe (mit Rücksicht auf 13, 7 u. 13, 24), andere wiederum (Heinrici) an judenchristliche Lehrer, welche mit der Methode der jüdischen Theologie vertraut gewesen seien (mit Rücksicht auf 5, 12).

Bezüglich der Beurteilung der erwähnten Auffassungen muß auf die Erklärung der angegebenen Stellen verwiesen werden. Keine von den betreffenden Stellen verlangt notwendig die ihnen hier unterschobene Deutung. Diese Annahmen hängen sich an einzelne Stellen und beachten zu wenig den Gesamtcharakter des Briefes. Wrede selbst sagt[1], die Argumente, an denen die Hypothese vom beschränkten Leserkreis hänge, seien so dünn wie Zwirnsfäden.

Andere Erklärer[2] sagen, der Hebr rechne überhaupt nicht mit einer bestimmten Herkunft der Leser; der Bestand der Gemeinde, an welche sich der Brief richte, sei ein gemischter gewesen. Der Gegensatz zwischen

[1] Literar. Rätsel 11. [2] Seeberg, Perdelwitz.

Judentum und Heidentum spiele im Hebr überhaupt keine Rolle mehr. Es sei gar nicht vom Tempel direkt die Rede, sondern ganz im allgemeinen vom atl Institut. Bugge[1] meint, der ganze Hebr sei nichts anderes als ein geistreicher Kommentar zum Wort des Herrn Mt 5, 18 („kein Wort des Herrn wird vergehn") und zum messianistischen Dogma, daß der Messias die Erfüllung des Gesetzes sei, somit das Gesetz und das Opferwesen im Messias untergehe.

Eine Mittelstellung zwischen Juden- und Heidenchristen nehmen die ein, welche sagen, der Brief sei an Judenchristen nach Rom gerichtet und wolle die dort befindlichen Judenchristen vor dem Abfall ins Judentum bewahren. Die römischen Christen hätten nach dem Judentum hinübergeschielt, in der Hoffnung, dort den Mühsalen zu entgehen, welche das Christentum mit sich brachte. Allein diese Auffassung ist nicht möglich. Gerade in Rom waren die Juden nicht auf Rosen gebettet; solcher Glaubenswechsel hätte ein Hinübersegeln von der Szylla in die Charybdis bedeutet. Außerdem bekommen wir den Eindruck, daß die Neronische Verfolgung nicht den historischen Hintergrund zu 10, 32 ff. bildet. Die konkrete Lage der Adressaten hat Ähnlichkeit mit den in Offb 2, 8 ff. und im ersten Petrusbrief geschilderten Verhältnissen: Schikane, Einkerkerung, Benachteiligung im Erwerb, das eine und andere Todesurteil.

§ 8. Der Zweck des Hebräerbriefes.

Die Bestimmung der Adressaten hängt unlösbar mit dem Zweck des Briefes zusammen. Der Autor mahnt, die Adressaten sollen den durch Christus geschaffenen Segensstand nicht aufgeben und nicht zurückgleiten. In welchen Zustand zurückgleiten? In die alte Gnadenordnung mit den niedern Gütern, zu den jüdischen Vergleichswerten, welche in Parallele und Gegensatz stehen zu den Gütern der christlichen Ordnung. Um diesen Rückfall in die alte Religionsform zu verhindern, wird alles aufgeboten; ebendeswegen werden die christlichen Werte als die überlegenen hingestellt und der fortwährende überreich fließende Segen der Erlösung in der Gestalt des Hohenpriesters (= Christus) vor Augen geführt. Der Hohepriester mit seinen reichen Spenden und Gaben, der große Stiller und Löser der quälenden Herzenssehnsucht, der übermächtige Arbeiter und Sorger für unsere Anliegen, der intime Freund mit seinem stillen, persönlichen Fühlen, die reine Siegergestalt soll die Herzen der Adressaten an sich ziehen und sie nicht loslassen. Der „Abfall vom lebendigen Gott", vor dem im Briefe (3, 12) gewarnt wird, hat also eine besondere Tonfarbe; damit ist kein Rückfall in absoluten Unglauben und völlige Hoffnungslosigkeit, sondern Rückfall ins Judentum gemeint. Der Brief deutet auch formell eine Gebundenheit der Adressaten an jüdische Satzungen an[2].

[1] Das Gesetz und Christus (Zeitschr. für ntl Wissensch. 1903, 89—110).

[2] 7, 11 18 28; 8, 13; 10, 1—18.

Das Hohepriestermotiv enthält eine doppelte Kraft: eine intellektuell-apologetische (= Jesus ist der Höchste) und eine moralische (= an ihn klammere dich fest; du bist auf Erden kein einsamer Kämpfer). Diese beiden Kräfte und Zwecke (Überzeugen und Mahnen) liegen nicht unausgeglichen und gegensätzlich nebeneinander, sondern liegen still ineinander verborgen. Zu dem praktischen Hauptthema der vollkommenen Treue gegen Jesus gesellt sich zum Schlusse das Nebenmotiv: Verlasset die jüdischen Formen und rettet euch hinaus ins freie Gefilde des Christentums, wo kein Schlinggewächs mehr die Seele bedroht!

§ 9. Der briefliche Eingang und Schluß.

Der Hebr hat keinen Eingang an der Spitze (ähnlich wie der erste Johannesbrief und der Barnabasbrief). Dies bedeutet etwa soviel, wie wenn in einem Brief die Unterschrift fehlen würde. Auch am Schlusse finden sich keine Grüße von Einzelpersonen. Aus dem Fehlen des Briefkopfes hat man mit Unrecht den Schluß gezogen, daß unser Schriftstück überhaupt kein Brief und demgemäß der Schluß nicht vom ersten Autor beigefügt, sondern erst später hinzugekommen sei, damit der Brief Paulinisches Gepräge trage und kanonisches Ansehen erhalte.

Eine dreifache Frage läßt sich stellen: a) Hatte der Brief von Anfang an keinen Eingang? b) oder ist er erst später verlorengegangen? und c) ist mit dem Briefkopf noch anderes verlorengegangen? — Zunächst darf gesagt werden, daß der jetzige stimmungsvolle Eingang gut an die Spitze des Briefes paßt und eine vorzügliche Unterlage für die folgenden Ausführungen bildet. Über das Fehlen des Eingangs kann nichts Sicheres gesagt werden.

a) Man könnte sagen, er habe von Anfang an gefehlt; der Verfasser hat nur mündliche Grüße aufgegeben und so auf das nebensächliche Beiwerk verzichtet. Von formellen Segenswünschen am Anfang konnte er um so mehr absehen, da ja der ganze Brief ein einziger Segenswunsch war (vgl. den ersten Johannesbrief). Positive Nebenabsichten lagen also dem Weglassen des Briefeingangs nicht zugrunde.

Andere glauben, daß bestimmte Absichten mitspielen. Der Brief spreche einen herben Tadel gegen die Adressaten aus; deswegen habe der Verfasser den Eingang mit seiner persönlichen, liebevollen Note weggelassen, — oder die Verfasserin Priska wolle ihren Namen verschleiern, — oder der Verfasser wolle mit seiner Person nicht hervortreten, weil er eine mißtrauische Stimmung seitens der Leser (13, 18) voraussetzen müsse, — oder weil der Autor den Adressaten nicht in autoritativer Stellung gegenüberstehe oder die betreffende Gemeinde nicht selber gegründet habe (Erklärung der alexandrinischen Schule), — oder weil der Brief an einen kleinen Kreis Gleichgesinnter in Rom geschrieben sei, — oder weil dem Verfasser der Verkehr

nach außen untersagt war, — oder weil die Personalien am Anfang in einem ästhetischen Mißverhältnis zum prachtvollen Eingang gestanden hätten.

b) Man könnte aber auch sagen, ein Eingang sei ursprünglich vorhanden gewesen, aber er sei später aus irgendeinem Grunde in Wegfall gekommen. Vielleicht war er zu kurz und wurde schon bei den ersten Abschriften weggelassen; oder er war nicht organisch mit dem Briefe verbunden, sondern bildete eine selbständige Deckadresse (etwa auf der Außenseite der Rolle), so daß er leichter vergessen werden konnte.

Der Schluß 13, 22 ff. ist ein kurzer Nachtrag, vielleicht eigenhändige Bemerkung des Paulus. Unbegründet ist die Vermutung Seebergs, der Schlußpassus (V. 23—25) sei aus dem Begleitschreiben herübergenommen worden, welches der Verfasser dem Hebr auf den Weg mitgegeben habe.

§ 10. Zeit der Abfassung des Hebräerbriefes.

Für die Zeit der Abfassung haben wir einen terminus ante quem: das Jahr 95/96, in welchem Klemens von Rom seinen Brief an die Gemeinde zu Korinth geschrieben und dabei den Hebräerbrief benutzt hat. Eine genauere Zeit müssen wir aus dem Briefe selber erschließen. Zwar kann aus den Präsentia[1], in welchen die jüdischen Kulteinrichtungen beschrieben werden, an sich noch nicht ohne weiteres auf das Bestehen des jüdischen Tempels geschlossen werden. Wohl aber dürfen wir bestimmt annehmen, daß, wenn der jüdische Tempel nicht mehr bestanden hätte, dies angedeutet und benutzt worden wäre. Wenn der Brief erst nach Zerstörung des Tempels geschrieben worden wäre, wäre die ganze Beweisführung des Briefes zwecklos. Auch des Jüdischen Krieges, der im Jahre 66 ausbrach, ist bei Erwähnung der Leiden oder bei anderer Gelegenheit nirgends gedacht. Da positive innere Gründe für Paulinische Abstammung sprechen, werden wir am besten die Zeit nach Ende der römischen Gefangenschaft des Apostels annehmen, also das Jahr 63 oder 64, wo Paulus über seine Zeit wieder frei verfügte[2].

---

[1] Vgl. 5, 1—4; 7, 20 23 27 f.; 8, 3—5; 9, 6—10 13; 10, 1 11; 13, 11.

[2] Die Zeitbestimmung richtet sich bei den übrigen Exegeten naturgemäß nach ihrer sonstigen Stellung zum Briefe. Diejenigen, welche für apostolische Abfassung eintreten, setzen die Zeit vor 70: Kübel (68), B. Weiß (66), Riggenbach (66—70); andere nach 70: Baur und seine Schule, Zahn (ca. 80), oder in das Zeitalter Domitians: Holtzmann, v. Soden, Windisch, Jülicher.

Erster Hauptteil.

(Vorwiegend theoretisch.)

Erste Abteilung.

Die einzigartige Stellung des Sohnes Gottes in der Welt- und Heilsgeschichte und die daraus für die Christen sich ergebenden Folgerungen.

(Kap. 1 bis 4, 13.)

Dies ist der Grundriß der ersten Kapitel. Aber nicht ganz offen und immer greifbar springt er in die Augen, sondern er ist stark überbaut durch Außenwerk. In die Hauptrechnung schieben sich fast störend Nebenrechnungen ein, welche den Hauptgedanken beweisen und stützen müssen. Im einzelnen ergibt sich folgende Gedankenreihe:

1. Die Erhabenheit des Vermittlers der ntl Offenbarung schlechthin (1, 1—4).

2. Die Erhabenheit über atl Offenbarungsträger und Mittler (1, 5 bis 4, 13):

a) Beweis durch die Heilige Schrift (1, 5—14) — kurzes Mahnwort (2, 1—4).

b) Beweis durch die großen heilsgeschichtlichen Beziehungen zur sündigen Menschenwelt (2, 5 bis 2, 18).

c) Praktische Folgerungen für die Christen: unerschütterliche Treue und Furcht (3, 1 bis 4, 13).

Die Erhabenheit des Gottessohnes schlechthin (1, 1—4).

(1) In mannigfachen Zeiten und Formen hat einst Gott vor alters zu den Vätern in der Person der Propheten geredet, (2) in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen in der Person seines Sohnes, welchen er zum Universalerben eingesetzt, durch welchen er auch die Welten erschaffen hat, — (3) des Sohnes, welcher der Abglanz seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines (göttlichen) Wesens ist und das All trägt durch sein allgewaltiges Wort, — des Sohnes, der von sich aus Sühne für die Sünden geschaffen und nun zur Rechten der Majestät in der Höhe sich gesetzt hat — um soviel erhabener als die Engel geworden, als der Name, den er geerbt hat, den der Engel übertrifft.

Sinn: In der Väter Zeit war gleichsam der Himmel offen; da war lebendiger Verkehr zwischen Gott und unsern Ahnen. Glückselige Zeit, an die manche mit stillem Heimweh zurückdenken möchten! Aber jene Zeit ist noch überboten worden. Wir haben nicht verloren gegenüber der alten Zeit, sondern gewonnen: wir sind fortgeschritten von der teilweisen zur vollen Offenbarung, vom Lichtfunken zur Lichtquelle, von unpersönlichen Elementen der Wahrheit zur persönlichen Wahrheit. Dort sind Propheten die Mittler, hier der wahre Gottessohn. Der Voll-Prophet der christlichen Zeit, Christus, der das Licht der Offenbarung auf uns hereinfluten ließ, ist ja Gott selbst, der Angelpunkt der Schöpfung. Nicht bloß seinem Prophetenberuf hat er gelebt, sondern auch seinem Erlöserberuf. Deswegen nimmt er jetzt eine überragende Stellung ein: als Gottmensch hat er den Ehrenplatz neben seinem himmlischen Vater eingenommen. Dem Verdienste die Krone!

Der Hebräerbrief beginnt mit einer majestätischen Periode, durch welche rhythmische Klänge und kraftvolles Pathos sich hindurchziehen (vgl. den Prolog des Lukasevangeliums). Paulus kann fast kein Ende finden, wo er die Hoheit Christi und die Fülle der Offenbarung darstellt. Alle Motive läßt er anklingen, um den erhabenen Mittler so recht vors Gewissen zu stellen: seine Mithilfe bei der Weltschöpfung, seine Allmacht, seine grenzenlose Liebe, die in seiner Erniedrigung zum Ausdruck kommt, sein auch die Engel überragendes Thronen in der Höhe. Es ist ein kurzer Hymnus auf den Gottessohn, aber mit dem pädagogischen Zwecke, daß der Glaube an Jesus den Adressaten lieber werde (vgl. *διά* 2, 1). Fast persönliche Töne meint man aus den Versen zu vernehmen, ähnlich wie aus der Einleitung zum ersten Johannesbrief: Paulus will den gemeinsamen Glaubensbestand zwischen ihm und den adressierten Christen feststellen — „wir sind Bevorzugte und Erlöste. Laßt euch eure Würde nicht rauben!“ [1] Es spricht hier eine volle Seele, welche gleichsam die ganze Genesis des Glaubens aus AT und NT blitzartig durchlebt.

V. 1. *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*: zu verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Organe sowie in verschiedenen Formen — *πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις*: hat Gott ehedem, d. h. in der gesamten atl Offenbarung, zu den Vätern durch die Propheten geredet.

V. 2. *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*: jetzt aber, in der messianischen Zeit, welche Abschluß und Zielpunkt der atl Periode und Offenbarung bedeutet — *ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ*: hat Gott zu uns durch den Sohn geredet. Dort im AT sukzessive, fragmentarische Offenbarung, hier

---

[1] Schon Chrysostomus weist hin auf den praktischen Gehalt der ersten Verse: *ἀπ' αὐτῆς τοῦ λόγου τῆς εἰσβολῆς διεγείρων τὸν ἀκροατήν.*

im NT Offenbarung durch den einzigartigen Offenbarungsträger. — *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων*: den (= Sohn und Gottmensch) Gott nach vollbrachtem Erlösungswerke zur Belohnung für den großen Lebensgehorsam und die liebevolle Heilstat zum Erben über die ganze Welt einsetzte. — *δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν*: und so entspricht diese endgültige Suprematstellung des Sohnes nur der überragenden Mittlerstellung, die er (als Logos) von jeher einnahm, da er ja mittels Auftrags des Vaters Schöpfer der Welt ist.

V. 3. *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*: Dieser Sohn ist das vollkommene alter ego des Vaters. Wie die Lichtsonne in ihrem ausgestrahlten Glanze die ganze Fülle des Lichtes entfaltet und der Siegelabdruck genau die Züge des Prägstocks wiedergibt, so lebt sich auch im Sohne die volle Herrlichkeit Gottes des Vaters vollkommen aus. — *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*: nicht bloß weltschöpferische, sondern auch welterhaltende Tätigkeit übt er aus; seine Teilnahme am Weltregiment ist nicht eine passive, sondern aktive. — *καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν*: nachdem er durch sein gottmenschliches Leben und Leiden die Erlösung vollzogen — *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς*: wurde er zum Lohne dafür erhöht; Königsanrecht auf die Menschen und Herrschermacht über die Welt sind durch das Erlösungswerk noch mehr begründet worden.

V. 4. *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων*: Durch das erwähnte historische Ereignis der Erhöhung, wo er aus den Erdensphären in die himmlische Welt neben die Majestät Gottes erhoben wurde, kam er in dem Maße über die Engel zu stehen — *ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα*: je höher der Name und damit die Herrlichkeit ist, die ihm als dem kommenden Messias gemäß den Worten des AT zugesprochen ist. Als Erhöhter nimmt Jesus auch eine Herrnstellung über die Engel ein. Diese übermächtige Stellung ist schon in dem ihm zugesprochenen Sohnesnamen, welcher sozusagen der Exponent des göttlichen Wesens und göttlicher Herrlichkeit ist, angedeutet.

V. 1. Von πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (bemerke den Rhythmus: zwei Päone ◡ ◡ ◡ — mit Paronomasie) bezeichnet das erstere die Offenbarung nach den verschiedenen Zeiten und Organen, in denen sie erfolgt ist (= das quantitative Verhältnis der Offenbarung), letzteres die jeweilige Ausdrucksform (= qualitatives Verhältnis), insofern sie sich als Gebot, Weissagung, Drohung darstellt oder in Bild, Parabel[1], Gesichte, symbolische Handlungen[2] sich kleidet[3]. Man könnte übrigens die beiden Ausdrücke auch als Hendiadyoin

---

[1] Vgl. 2 Kg 12, 1—4. [2] Vgl. 3 Kg 11, 29—39; Is 20, 1—4; Ir 27, 1.

[3] Ähnliche Analyse der Offenbarung hinsichtlich der Form bei Os 12, 10. Schon Chrysostomus und Theodoret weisen auf diese Stelle hin.

für einen Gedanken fassen = vielfach. — πάλαι bezeichnet nicht bloß die Urzeit mit ihrer fundamentalen Offenbarung, sondern die gesamte atl Offenbarung. — πατράσιν = Väter im weitesten Sinne des Wortes (nicht bloß die Patriarchen im engeren Sinn)[1], wie auch προφῆται im weitesten Sinne zu fassen ist. Auch Abraham (Gn 20, 7), Moses (Dt 34, 10) und David (Apg 2, 30) gehörten zu den προφῆται[2].

V. 2. ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων steht im Gegensatz zu πάλαι und ist Anlehnung an das hebräische בְּאַחֲרִית הַיָּמִים = letzte Zeit[3]; gemeint ist die messianische Zeit[4]. — ἐν könnte man als Hebraismus fassen = διά (vgl. 2, 2 u. 3) oder διὰ στόματος (vgl. Lk 1, 70; Apg 3, 21); allein es wird wohl damit auch bei ἐν προφήταις der Gedanke der Inspiration ausgedrückt werden sollen. — Gott schafft durch seinen Heiligen Geist in den Propheten die echte Begeisterung und wirkt wahre Weissagung. Vgl. dazu Offb 22, 6 („der Herr, der Gott der Geister der Propheten[5]). — ἡμῖν eigentlich die Augen- und Ohrenzeugen, aber hier die Christen überhaupt ohne Rücksicht auf nationale Eigenart. Der Apostel spielt hier an auf die großen, starken Zusammenhänge der Christengeneration[5]. Es ist also falsch, aus ἡμῖν auf den nationalen Charakter der Leser des Briefes zu schließen. — ἐν υἱῷ (Tonstelle wie προφήταις — Symmetrie in der Stellung) tritt in starken Gegensatz zu ἐν προφήταις und bildet zugleich eine Klimax zu demselben[6]. Die weltumfassende Bedeutung des Sohnes schlechthin und seine einzigartige Stellung mit Rücksicht auf die große geschichtliche Tat der Erlösung werden vor Augen geführt. Die Gedanken, welche die Präexistenz Christi darlegen, haben Ähnlichkeit mit dem Prolog des Johannesevangeliums und Ausführungen des Kolosserbriefes[7]. — Bei ἐν υἱῷ fehlt der Artikel mit Rücksicht auf die

---

[1] Röm 9, 5; 11, 28; 15, 8; Mt 23, 30; Lk 1, 55; 6, 23; Apg 7, 51 f.; 13, 32; 28, 25 hat *πατέρες* den weitesten Sinn. Auch David wird z. B. Apg 13, 23 u. 32 zu den Vätern gerechnet. Erst in zweiter Linie bezeichnet *πατέρες* die Erzväter.

[2] „Propheten" sind nicht ausschließlich die Gottesgesandten der mit Samuel beginnenden Zeit, wie das Wort z. B. Apg 3, 24 und Hebr 11, 32 gebraucht wird, sondern manchmal auch alle Organe der Offenbarung, Moses miteingerechnet. *Πατέρες* und *προφῆται* decken sich zeitlich. Vgl. Holzmeister, Zeitschr. für kath. Theologie 1913, 805 ff.

[3] Im ganzen genommen finden sich Hebraismen in dem bezüglich Sprache und Stil flüssigen Hebr selten; vgl. noch *τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* (1, 3), *καρδία ἀπιστίας* (3, 12), *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς* (4, 2), *τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος* (4, 16), *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (5, 7), *ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν* (6, 8), *ῥίζα πικρίας* (12, 15).

[4] „Das Letzte der Tage" ist die Zeit der schließlichen Entscheidung im messianischen Sinn. Dieser Ausdruck steht auch meist als Einleitung zu Weissagungen der messianischen Zeit. — Im NT wird unterschieden zwischen *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*. *Αἰὼν οὗτος* ist die Weltzeit bis zum Erscheinen des Messias. Der Schlußteil des *αἰὼν οὗτος* ist das *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν* oder die *συντέλεια τῶν αἰώνων* (9, 26). *Αἰὼν μέλλων* ist die Zeitepoche der Parusie mit der ewigen Vergeltung. Die Gegenwart hat für die ersten Christen einen Doppelcharakter: sie ist Abschluß der alten Zeit und enthält doch schon keimartig die „kommende" Zeit.

[5] Auf dieses pädagogische Moment macht schon Chrysostomus aufmerksam, der in seiner Exegese gern persönliche Fäden und psychologische Untertöne aufsucht: *Ὅρα, πῶς αὐτὸ κοινοποιεῖ καὶ ἐξισοῖ τοῖς μαθηταῖς ἑαυτὸν ὁ Παῦλος* (= „Schau, wie er dies zu einer Sache macht, welche sie alle betrifft, und sich auf gleichen Boden mit den Schülern stellt").

[6] Vgl. die Klimax in der Parabel des Herrn Mt 21, 33—41. [7] Kol 1, 16.

drei nachfolgenden Relativsätze; durch sie wird „Sohn“ bestimmt als „der“ Sohn in metaphysischem Sinne. — ὃν ἔθηκεν κληρονόμον: „Sohn“ und „Erbe“ sind Korrelatbegriffe. Paulus hat eine Vorliebe für Analogien aus dem Rechtsleben; vgl. den rechtlichen Grundsatz Gal 4, 7 und Röm 4, 15 („wenn Sohn — so auch Erbe“). Der Sohn besitzt eine absolute, unbeschränkte Macht. Wann fand der Akt der Einsetzung statt? Nach den einen Erklärern im vorweltlichen Dasein; danach wäre dann das Erbe nur ein potentieller Besitz wie in einem Testament. Nach andern nach der Himmelfahrt; danach wäre das Erbe ein sofortiger aktueller Besitz, und ἔθηκεν κλ. würde denselben Gedanken enthalten wie ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ. Nach andern in einer Offenbarung des AT (Ps 2, 7). Jedenfalls darf die Frage nicht in der Weise entschieden werden, daß man sagt: Bei ἐν υἱῷ ist an den menschgewordenen Logos gedacht, also kann nur die Einsetzung des Gottmenschen in den aktuellen Besitz gemeint sein. Denn Paulus will eben dem menschgewordenen Logos göttliche Attribute beilegen. Durch vorweltliche Einsetzung würde die Allmacht hervorgehoben werden. Auch der Begriff κληρονόμος bietet keinen Schlüssel zur Lösung der Frage; denn er bezeichnet sowohl Erbe der Fähigkeit und dem Rechte nach als auch den tatsächlichen Besitzer. Am meisten empfiehlt sich die Erklärung: „nach vollbrachtem Erlösungswerke“. Denn a) bei einer vorzeitlichen Verfügung wäre wohl noch eine Zeitbestimmung hinzugefügt worden[1]. b) Dadurch entsteht eine Symmetrie im Satzbau: die Hauptverba ἔθηκεν und ἐκάθισεν mit ihrem zeitlichen Inhalt am Anfang und Schluß, die begleitenden Aussagen mit überweltlichem Inhalt ἐποίησεν — ὢν — φέρων in der Mitte. — πάντων ist wohl Neutrum, wobei aber im Universalerbe hauptsächlich die Menschenwelt eingeschlossen ist. Der Gedanke nimmt Rücksicht auf Ps 2, 7 f. und deckt sich inhaltlich mit dem Wort des Herrn Mt 28, 12; Mk 12, 6 f. und dem Ausspruche Petri Apg 2, 36. — δι' οὗ (vgl. Jo 1, 3): der Erbe der Welt ist auch der Schöpfer der Welt, aber nicht als erster Urheber, sondern als Mittler. Auch das Erbe hat der Sohn nicht von sich aus, sondern vom Vater. Damit will aber keine Inferiorität ausgedrückt sein (1 Kor 8, 6. Kol 1, 16). — αἰῶνες bezeichnet sonst die einander ablösenden Zeitperioden, hier aber steht es in Parallele zu πάντων und bezeichnet somit das, was die Zeitperioden ausfüllt = Welt[2].

V. 3. ὃς ὢν ἀπαύγασμα usw.: der neue Relativsatz spricht die schon in V. 2 angedeutete Göttlichkeit des Sohnes noch deutlicher aus. Die beiden Partiz. ὢν und φέρων sind zeitlos; ihr Inhalt gilt also, wenn auch in erster Linie vom präexistenten, so doch ebenso vom menschgewordenen und erhöhten Logos. — Das Licht wird gern gebraucht zur Veranschaulichung der göttlichen Herrlichkeit[3]. ἀπαύγασμα[4] von ἀπαυγάζειν = α) aus sich heraus ausstrahlen oder β) etwas reflexartig ausstrahlen. Die Ableitung von β ist an unserer Stelle mit Rücksicht auf χαρακτήρ vorzuziehen = er ist ein

---

[1] Vgl. *πρὸ καταβολῆς κόσμου* Jo 17, 24; Eph 1, 4; 1 Petr 1, 20.

[2] Es ist Übersetzung des spätjüdischen עוֹלָמִים עֹלָם. — *αἰών* bezeichnet im Profangriechischen a) Lebensdauer, b) unbegrenzte Zeit, Ewigkeit a parte ante und post, c) eine bestimmte zukünftige, ununterbrochene Zeitdauer. Der Gebrauch der Septuaginta deckt sich mit dem der Profangräzität. Im ntl Gebrauch geht *αἰών* besondere Wege; der rabbinische und synagogale Sprachgebrauch bekommt Einfluß auf die Bedeutung des Wortes.

[3] Vgl. Is 60, 1—3; 2 Kor 4, 4; 6, 1; Apg 21, 23.

[4] Das Wort ist in der Profangräzität sehr selten und erst später (namentlich bei Philo, aber auch im Buche der Weisheit). Im NT findet es sich nur an unserer Stelle.

Reflex der Herrlichkeit, d. h. der Sohn strahlt die göttliche Herrlichkeit wider (Bedeutung α: strahlt von sich eine Herrlichkeit aus, welche die des Vaters ist). Zum Gedanken vgl. Weish 7, 26, wo die göttliche Weisheit bezeichnet wird als ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου. — χαρακτήρ (von χαράσσω = einritzen) ist ursprünglich der Stempel, dann allgemein der charakteristische Zug eines Urbildes oder Nachbildes und endlich das Abbild, welches das Urbild getreu wiedergibt (das Wort kommt namentlich bei Philo, aber auch im Profangriechisch vor[1]). Paulus will sagen: Der Sohn besitzt sämtliche charakteristischen Züge, welche dem Vater eigen sind. ἀπαύγασμα und χαρ. sind also prägnant zu fassen[2]; keineswegs ist durch sie eine Minderwertigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater ausgedrückt.

Es ist hier ausgesprochen, was Jesus an sich, seinem Wesen nach ist, nämlich Ausprägung des Wesens Gottes, nicht bloß, was er für uns ist. Er ist „Sohn Gottes" in metaphysischem, nicht bloß in messianischem Sinne (d. h. Jesus stehe als Messias Gott so nahe, daß all die Größe und Eigentümlichkeiten Gottes auf den Messias übertragen worden seien)[3]. — ὑπόστασις bezeichnet das, was einer Sache zugrunde liegt = Substanz, Wesen (vgl. ὑφίστασθαι = zugrunde liegen). In diesem Sinn findet es sich auch Weish 16, 21. — δόξα ist hier ein Sammelbegriff, in dem alle sonstigen Bedeutungen des Wortes (Ehre, Ruhm, Hoheit, Glanz) vereinigt sind = maiestas divina (vgl. das hebräische כְּבוֹד יְהוָה).

φέρων τὰ πάντα ist ein anschaulicher, der jüdischen Theologie entnommener Ausdruck für die Führung des Weltregiments. Es spielt der Gedanke der Last herein. Zum Gedanken vgl. Jo 5, 17 und überhaupt die Bethesdarede, wo der Schluß gezogen wird von der Gleichheit des Wirkens mit dem Vater auf die Gleichheit des Wesens. — In καθαρισμὸν ποιησάμενος wird das geschichtliche Wirken Christi kurz zusammengefaßt. Ein Hauptmotiv des ganzen Briefes klingt hier zum erstenmal an. Im ganzen gigantischen Bilde, das vom Logos entworfen wird, wirkt die Erinnerung an die Erlöserliebe wie eine weiche, zarte Linie. — Das Partiz. ποιησάμενος steht in kausalem Verhältnis zu ἐκάθισεν; der Opfergehorsam bildet den Grund der nachfolgenden Erhöhung (vgl. 2, 9 u. Phil 2, 9—11). — ἐκάθισεν: die Erhöhung wird im Anschluß an Ps 110, 1 geschildert als ein „Sichsetzen zur Rechten Gottes".

Man hat es auffallend gefunden, daß hier die Auferstehung übergangen sei, und hat sogar gesagt, die Übergehung der Auferstehung und Himmelfahrt sei für den Hebr charakteristisch. Man könnte einen Mythus erschließen, wonach Christus vom Kreuz aus unmittelbar in den Himmel erhöht worden sei[4]. Demgegenüber ist zu sagen: Der Hebr setzt überall das Historische voraus. Wenn die historischen Tatsachen nicht so stark durchblicken, so hängt dies zusammen mit der straffen Konzentrierung des ganzen Lebenswerkes Jesu, welche im Briefe herrscht. Alles ist auf den einen großen Gedanken eingestellt: Selbstdarbringung des himmlischen Hohenpriesters. Bei so straffer Komposition mußte manches beiseite gelassen werden, wie dies immer der Fall ist, wenn alles nach einem Gesichtspunkt behandelt wird.

Es ist gesagt worden, die Wesensbestimmungen des Sohnes seien theoretische theologische Thesen und lehnten sich im Gedanken wie formell an

---

[1] Vgl. Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel. 383, 60. Philo (Quod det. pot. 1, 83 [23]) nennt das menschliche Pneuma *τύπον τινα καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως.*

[2] Die patristische Exegese gibt den Sinn wieder. Chrysostomus: *φῶς ἐκ φωτός.* Theodoret: *τὸ ἀπαύγασμα καὶ ἐκ τοῦ πυρός ἐστι καὶ σὺν τῷ πυρί ἐστιν καὶ αἴτιον μὲν ἔχει τὸ πῦρ, ἀχώριστόν* (= nicht getrennt) *ἐστι τοῦ πυρός.*

[3] Gegen Cremer, Wörterbuch 1100 u. 1131. [4] Windisch.

Alexandrinisch-Philonische Spekulationen an. Dies ist unrichtig. Der Verfasser schöpft einfach aus dem gemeinsamen Glaubensbestand. Jesu Präexistenz mußte nicht erst erfunden werden, sondern war den ersten Christen in Fleisch und Blut übergegangen. Die im ersten Kapitel gegebenen Aussagen sind Paulinisch orientiert. Die Ewigkeit Christi nach rückwärts (= Präexistenz) steht Paulus unbedingt fest. Falsch ist die Anschauung Deißmanns („Paulus"), die Gewißheit von der Präexistenz Christi sei nur das Ergebnis des einfachen kontemplativen Rückschlusses aus der Tatsache der pneumatischen Herrlichkeit des gegenwärtigen Christus: das Pneuma müsse ewig sein und ewig gewesen sein. Erleichtert werde dieser Rückschluß durch alte Bibelworte über das Pneuma und durch jüdische Erblehren über die Ewigkeit der wichtigsten Offenbarungsträger. — Die Präexistenz Christi ist nicht eine bloße logische Folgerung, sondern hat ihren Grund in den Synoptikern und Aussagen Jesu.

μεγαλωσύνη ist das hebräische גְּבוּרָה. Durch den Ausdruck wird die Majestät Gottes noch stärker hervorgehoben. — ἐν ὑψηλοῖς bezeichnet die himmlischen Sphären im Gegensatz zu den niedern Erdregionen, in denen Christus vorher weilte. Die Sessio ad dexteram Dei wird im NT häufig erwähnt [1]. Die Ansicht Seebergs [2], daß das Sitzen zur Rechten Gottes Bestandteil einer christlichen Glaubensformel gewesen sei, hat manches für sich.

V. 4. κρείττων γενόμενος: das Partizipium darf nicht einfach gefaßt werden = ὤν, wonach die absolute Erhabenheit ausgesagt würde, sondern es berücksichtigt das historische Ereignis der Erhöhung des Sohnes nach der Himmelfahrt. — ὄνομα (zu beachten die Tonstelle am Schlusse des Satzes): gemeint ist der Sohnesname, der dem kommenden Messias im AT von Gott verheißen worden ist und der ihm für immer zukommt, eine Aussage, welche in den folgenden Psalmstellen von V. 5 ab begründet wird. Die Beziehungen werden nicht gestört, wenn auch im kommenden Beweis der Sohnesname nicht immer formell angezogen wird. Ohnehin darf ὄνομα nicht rein äußerlich gefaßt werden, sondern ein wahrer Ideenkomplex versteckt sich unter dem Worte „Name" (= göttliche Wesenheit und eine dieser entsprechende göttliche Wirksamkeit und äußere Herrlichkeit). Andere verlegen die κληρονομία des Namens in die vorweltliche Zeit oder die Zeit des καθίζειν oder in den Augenblick der Inkarnation, wo die zweite göttliche Person den Sohnesnamen ihrer Menschheit nach erhielt, oder denken an den „unaussprechlichen Namen" (Offb 19, 12) — oder an die Stellung, die Christus im Bewußtsein der christlichen Gemeinde einnehme, wobei der Begriff ὄνομα verflüchtigt und ganz allgemein gefaßt wird [3]. — Zum Gedanken vgl. Phil 2, 6—11, wo auch Erniedrigung und Erhöhung einander gegenübergestellt sind und der Name eine Rolle spielt. Hält man das Wort „Diener" (1, 14) neben das Wort „Sohn", so klingt der Gegensatz in einem mächtigen Akkorde an. — παρὰ αὐτούς: im NT wird der Genetiv gern durch Präpositionen umschrieben. παρά statt Genet. comparationis ist eine Eigentümlichkeit des Hebr (und des Lukas). Auch dem ablativen Genetiv wird durch Präpositionen Abbruch getan, vgl. κατέπαυσεν ἀπό Hebr 4, 4, ὑστερεῖν ἀπό (12, 15) [4].

Wenn Paulus nach V. 4 sofort auf 2, 1 überginge, wäre der Gedankengang vollständig und vielleicht fließender. Denn aus der ab-

---

[1] Mt 26, 64. Mk 14, 62. Röm 8, 34. Kol 3, 1. Eph 1, 20. 1 Petr 3, 23. Apg 2, 33; 5, 31. Hebr 8, 1; 10, 12; 12, 3.

[2] Katechismus der Urchristenheit 76 ff. [3] Seeberg.

[4] Vgl. Radermacher 103 f.

soluten Erhabenheit des Sohnes folgt, daß wir ihm glauben müssen. Dies wäre absolute Betrachtungsweise. Nun aber nimmt er die Engel als Folie für die Erhabenheit des Sohnes: der Sohn ist größer als die Engel. Er wendet somit die relative Methode an. Die Engel sind Vertreter des AB. Für den dogmatischen Satz von der Erhabenheit des Sohnes führt er den Beweis aller Beweise — den Schriftbeweis.

Diese relative Betrachtungsweise kommt uns etwas eigenartig vor, hatte aber nichts Befremdendes für die Judenchristen, die nahe an den alten Zeiten und dem atl Geiste waren. Auch Gal 3, 19 finden wir die Ansicht, daß das Gesetz nicht von Gott selbst, sondern von den Engeln gegeben worden sei. Wir müssen überhaupt die Eigenart der Paulinischen Exegese uns vor Augen halten: Paulus arbeitet formell und methodisch mit den Mitteln seiner Zeit; er ist somit da und dort abhängig von rabbinischen Traditionen, insbesondere von speziellen Zügen der erbaulichen Legende, der sog. Haggada. Letztere berichtete manche Einzelheiten, die sich in unserem AT nicht finden. In dieser offenbarungsgeschichtlichen Methode Pauli liegt gewiß nicht Schwäche, sondern Stärke.

1. Die Engellehre des Hebräerbriefes[1].

Kap. 1 will die einzigartige Herrscherstellung Christi schildern. Zweck dieser Schilderung ist, den ntl Glauben als den durchaus überlegenen und wahren darzustellen (2, 1—3). Der Konkurrenzglaube war der alte jüdische, Konkurrenten Christi waren die Engel als Vermittler des alten Gesetzes. Die atl Größen kommen somit im Hebr nur in Betracht als Vertreter der alten Offenbarung. Dieser „Engelglaube“, daß Gott seinem Volke bei der Gesetzgebung nicht unmittelbar entgegengetreten, sondern sich der Vermittlung von Engeln bedient habe, war jüdische und auch christliche Anschauung. Er hatte sich im Anschluß an etliche Stellen des AT, namentlich der Septuaginta, herausgebildet[2]; er ist biblisch wie außerbiblisch bezeugt (Gal 3, 19. Apg 7, 38 53). Den ersten Anlaß dazu bildeten wohl die Naturerscheinungen, unter denen sich die Gesetzgebung vollzogen hat. Diese führte man auf Engel zurück; überhaupt dachte man sich die Vorgänge in der Natur als durch Engel vermittelt. Die Gedanken des Hebr von der Minderwertigkeit des atl Gesetzes, weil durch Engel vermittelt, und der Unterordnung der Engel unter den Gottessohn sind echt Paulinisch. Die einschlägigen angelogischen Anschauungen Pauli lassen sich in folgenden Sätzen ausdrücken:

a) Die Engel treten den Menschen gegenüber als Anwälte des höchsten Gesetzgebers (vgl. Gal 3, 19 f.).

---

[1] Zu den folgenden Ausführungen vgl. G. Kurze, Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus. Freiburg i. B. 1915.

[2] Ex 19, 13 ff. ist vom Posaunenschall bei der Gesetzgebung die Rede. Dieser wird von Engeln bewirkt sein. — Dt 33, 2 heißt es in der Septuaginta: *ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ*. — Ps 68, 18 ist die Rede von Kriegswagen, auf denen Gott in Sion eingezogen ist. Die Kriegswagen sind die himmlischen Heerscharen; vgl. Baethgen, Psalmen[3] (1904) 206. Septuaginta übersetzt: „himmlische Heerscharen“.

b) Im NT spielen die Engel nicht mehr dieselbe Rolle wie im AB. Im neuen Äon wirken sie in Unterordnung unter Gott den Sohn, den wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. die Teilnahme der Engel an der Parusie 1 Thess 4, 16 und 2 Thess 1, 7; ferner Gal 3, 19 f.).

c) Mit seiner Auferstehung begann sich Christus den Engeln als über alle Kreaturen erhöht zu offenbaren (1 Tim 3, 16).

d) Christus ist über alle jenseitigen Gewalten erhaben (Eph 1, 20 f.; Phil 2, 5—11; Kol 1, 15—17 nehmen sich aus wie ein kurz angekündigtes Thema, zu dem das erste Kapitel des Hebr die weitere Ausführung bildet).

e) Der Sohn ist der Schöpfer der Geisterwelt und der Welterneuerer, der die ganze *κτίσις* in den ursprünglichen Zustand wieder zurückversetzt (Kol 1, 20). Infolge der Sünde der Menschen hatte sich die zweite göttliche Person von der Menschheit zurückgezogen; so bediente sich Gott im AB der Engel zur Vermittlung mit den Menschen. Keineswegs aber kann gesagt werden, wie Kurze (S. 106) annimmt, daß die Engel im AT eine Herrschaftsstellung eingenommen hätten, wie sie die Schöpfungsordnung nicht vorgesehen habe, daß sie den Sohn aus seiner Stellung verdrängt haben, und daß diese Störung erst im NT aufgehoben worden sei. Kol 1, 20 bietet keinen genügenden Anhaltspunkt für diese Annahme.

Die Angelogie des Hebr deckt sich somit ganz mit den in den andern Paulinischen Schreiben bezeugten Geistervorstellungen und ist ein Beweis für den Paulinischen Charakter des Hebr.

Manche Exegeten nehmen an, daß die Ausführungen des Hebr polemische Tendenz haben und sich gegen übermäßigen Engelkult richten, wodurch der Kult Christi in Schatten gestellt wurde. Man könnte hinweisen auf den falschen Engelsdienst im Kolosserbriefe. Indes in Kolossä waren Irrlehrer judenchristlichen Charakters mit heidnisch-philosophischer Bildung. Andeutungen von Irrlehren finden sich im Hebr nirgends. Die Situation im Hebr ist akuter: es droht Abfall bzw. Rückfall ins Judentum.

2. Die Schriftexegese bei Paulus.

Schon die jüdischen Theologen glaubten, daß das AT Gegenwartsgeschichte enthalte in dunkler Form, und entnahmen deswegen ihre messianische Dogmatik dem AT. Jesus hat dem Schriftverständnis eine viel weitere Perspektive eröffnet; er hat in tieferem und originellerem Sinn die Heilige Schrift auf die Gegenwart und seine Person gedeutet. Seinen Gegnern gegenüber stützt er sich auf die Autorität des AT[1]. Mit dem Worte „Es steht geschrieben“ schaffte er Streitfragen aus der Welt. Das Pneuma, die tiefere Erfassung der Seele des AT, spiegelt sich schon in der Stephanusrede, in der das Evangelium Jesu als Ausgestaltung der seit Moses erfolgten Offenbarung gefaßt wird, und in der Pfingstrede des Petrus, wo der Schriftbeweis für Jesu Auferstehung den Psalmen entnommen wird, deutlich wider. Der Schriftbeweis war also von Anfang an da. Nach dem Tode Jesu, wo das ganze Leben des Erlösers sich erschlossen hatte, wurde die Betrachtung der Apostel noch mehr retrospektiv, so namentlich bei Paulus. Sowohl hinsichtlich der Person Jesu als auch sonstiger Züge des Gottesreiches ist das AT Schatten des Zukünftigen[2]; es gilt nur, den Schleier zu heben von dem *γράμμα*, dem Buchstaben und dem Träger der großzügigen, versteckten Ideen. So dürfen wir also sagen: Auch in der Art der Exegese ist Christi Geist in Paulus lebendig geworden. Es ist ja nun wohl klar, daß bei einer so großartigen Sehweite das einzelne verschwindet oder sich sanfte Gewalt antun lassen muß, daß der Ursinn einer Stelle, die Idee einer historischen Gestalt, eines geschichtlichen Vorgangs, einer Einrichtung gepreßt und gewissermaßen von der Stelle gerückt wird. Wer ein Walten des Heiligen Geistes im Apostel und im AT nicht anerkennt, wird über Willkür, falsche, zwecklose Beweisführung und theosophische Schwärmerei klagen. Immerhin hat Paulus in seiner Typologie gesunde Grenzen eingehalten, und seine Typen besitzen, auch vom natürlich-ästhetischen Standpunkt aus betrachtet, eine keusche Größe im Vergleich zu den Allegorien der Rabbinen und des hellenistischen Philo[3].

---

[1] Vgl. Lk 20, 37 f.; Mt 22, 31; Mk 12, 26 f.

[2] Vgl. Kol 2, 16 f.; 1 Kor 10, 11.

[3] Vgl. Gal 4, 22 ff.; 1 Kor 10, 4.

In der künstlichen Exegese hat Paulus an die Methode der Rabbinen, bei denen die Allegorie in vollster Blüte stand, äußerlich angeknüpft. Letztere brauchten die Allegorie, um die fortgeschrittene Gegenwart mit den Forderungen des geschriebenen Wortes in Einklang zu bringen. Im Laufe der Zeit war zur geschriebenen Thora die Überlieferung (Mischna) als zweite beherrschende Macht hinzugetreten. Diese besaß einen hohen Nimbus als Geheimtradition, die von Moses bis auf die Gegenwart herunterführe. Gewisse Unstimmigkeiten zwischen diesen beiden Autoritäten bezüglich der Gesetzesvorschriften mußte man ausgleichen, und so bildete sich eine kunstgerechte Exegese heraus mit bestimmten exegetischen Grundsätzen und Regeln (vgl. die 7 Regeln Hillels und die 13 des R. Ismael, darunter der Schluß a maiore ad minus, vom Allgemeinen zum Besondern — äußeres Kennzeichen: „um wieviel mehr"; vgl. Röm 5, 9 10 15 17; 11, 12 24 — und vom Besondern zum Allgemeinen). Es sind dies an sich gute Regeln exegetischer Kunst; es kam nur darauf an, diese nicht ins Ungemessene zu übertreiben. — Drei Ergebnisse sind also festzuhalten: a) Die rabbinische Exegese wollte ausdeuten; dadurch preßte sie den einzelnen Ausdruck. b) Sie mußte umdeuten (Allegorie), um den Einklang zwischen Schrift und gegenwärtigem Leben herzustellen. c) Die Heilige Schrift war bei den Juden ganz ins alltägliche Leben hereingezogen; so entstand eine starke Bibelfestigkeit. — Manche suchen die ausgedehnte Schriftkenntnis Pauli dadurch zu erklären, daß sie annehmen, Paulus habe sich für gewisse Lehren eine Art von Glaubenslehre, also eine Art biblischer Theologie, zum Gebrauch für seine Unterweisungen zusammengestellt. (Die ausgedehnte Benutzung des AT ist somit keine Instanz dafür, daß der Hebr eine kunstvoll ausgetüftelte Abhandlung oder eine Rede ist, also kein Argument gegen den Briefcharakter.) d) Der Zweck der Allegorie ist bei den Rabbinen und Philo einerseits, bei Paulus anderseits ein ganz verschiedener. Die Rabbinen wollten die verschlungene Gesetzespraxis aus der Thora rechtfertigen, Philo suchte den atl Geist mit hellenischer Weisheit zu versöhnen, Paulus stellt die Allegorie in den Dienst seines Evangeliums.

Paulus benutzt die rabbinische Methode und Dialektik als schöpferischer Geist; diese verleiht ihm Fittiche zum Auffahren wie einem Adler. Freilich haben dann seine Beweise als aus dem Glauben heraus geboren nur für den Beweiskraft, der von vornherein auf christlichem Standpunkt steht, und auch für einen solchen sind sie manchmal mehr von sekundärem Wert.

Man wollte in der Stellung Jesu zum AT einen gewissen Widerspruch finden. Zum Teil spreche sich Jesus gegen, zum Teil für das AT aus. Feine (S. 44) fragt nun: „Welches ist das Band, das diese verschiedenartigen Äußerungen Jesu zusammenhält? Für unser Denken liegt in der Tat eine große Schwierigkeit vor." Dagegen ist zu sagen: Es braucht gar kein Band gesucht zu werden, weil kein Zwiespalt da ist. Jesu Stellung ist eben die, welche man einer Einrichtung gegenüber einnehmen muß, wo nur halbe Arbeit geleistet wird.

Die Erhabenheit des Gottessohnes über atl Offenbarungsträger. (1, 5 bis 4, 13.)

Beweis durch die Heilige Schrift (1, 5—14).

(5) Denn zu welchem Engel sprach Gott jemals (Ps 2, 7): „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt"? Oder zu welchem sagte er (2 Kg 7, 14): „Ich werde ihm Vater sein, und er wird mein Sohn sein"? (6) Ausschauend auf die Stunde, wo er seinen Erstgebornen (bei der Parusie) wieder in die Welt einführt, proklamiert er ihn feierlich als Herrn mit den Worten (Ps 97, 7): „Die ganze Engelwelt soll ihm huldigen." (7) Ganz anders lautet die Charakterisierung der Engel im Psalmworte (104, 4): „Er macht seine Engel zu Winden, seine Diener zu flammendem Feuer"! (8) Von dem Sohne gilt (Ps 45, 7 f.): „Dein Thron, o Gott, steht für die Ewigkeit; ein Stab der Gerechtigkeit ist das Zepter deiner Herrschaft. (9) Der Gerechtigkeit galt deine Liebe, dem Unrecht dein Haß; darum, o Gott, hat dich dein Gott mit Freudenöl gesalbt wie keinen deiner Genossen." (10) Weiter heißt es von ihm (Ps 102, 26—28): „Herr, du hast im Anfang die Erde gegründet,

und die Werke deiner Hände — das sind die Himmel. (11) Sie werden vergehen, während du bleibst; sie werden veralten wie ein Kleid. (12) Einem Mantel gleich wirst du sie zusammenrollen, [wie ein Kleid] werden sie vertauscht werden — du jedoch bleibst derselbe, und deine Jahre werden nicht abnehmen.“ (13) Ist endlich das Wort an einen Engel ergangen (Ps 110, 1): „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde einem Schemel gleich zu deinen Füßen lege“? (14) Sind nicht vielmehr die Engel insgesamt dienende Geister, die ausgesandt werden zum Dienste für die, welche das Heil erben sollen?

Sinn: Eine hocherhabene Stellung ist es, die der Gottmensch Christus im Himmel einnimmt; es ist in Wahrheit die Stellung Gottes. Wir brauchen uns darüber nicht zu verwundern: der Name, den der Messias in den atl Schriften führt, besagt uns ja alles. Sprache der heiligen Bücher — du bist die Sprache Gottes mit persönlichem Klang! Dort also redet ihn der Vater mit „Sohn“ an. Vater und Sohn — in diesem Einklang liegt alles. Wie armselig nehmen sich daneben (in dem Heiligen Buche) andere Größen aus, die uns so vieles bedeuten! Zum Beispiel die Engel! Sie sind ja nur Hofstaat, der aufgeboten wird zu unterwürfigem Dienste für den in Majestät erscheinenden „Sohn“ bei der Parusie am Ende der Tage. Die Engel — Medien in Gottes Hand wie stürmender Wind und flammendes Feuer. Wem der Sohnesname nicht genügt, der lasse sich über jeden Zweifel erheben: der Sohn führt das Ehrenprädikat des göttlichen Namens. Somit sind ihm die unermeßlichen Zeichen Gottes eigen: ewige Herrschaft, Gerechtigkeit, Seligkeit — alles so lauter wie der hellflimmernde Strahl der Sonne. Er besitzt allumfassende Macht. Daß alle ihm sich beugen, ist nur eine Frage der Zeit. Er erhebt sich also weit über „unsere“ Größen, die Engel. Es ist ein Abstand zwischen beiden wie der zwischen Himmel und Erde: dort Herrschaft, hier untertäniges Dienen; dort majestätisches Thronen in der Höhe, hier diensttuendes Wandern.

Die (V. 5—14) angeführten Stellen weisen hin auf die göttliche Sohnschaft (V. 5), auf eine Theophanie des Sohnes in Macht und Herrlichkeit (V. 6), seine totale Suprematie (V. 7), auf sein ewiges Thronen und seine herrlichen Freuden (V. 8 u. 9), seine Unveränderlichkeit (V. 10—12) und absolute, von niemand angefochtene Herrschaft (V. 13 f.) Der Aufbau in V. 5—14 zeigt eine gewisse Kunst. Das erste Glied (V. 5) beginnt mit einer Frage, und das letzte Glied schließt mit einer solchen. Die Glieder sind zum Teil antithetisch. Die Exegeten haben gefragt: Schaut Paulus bei diesen Stellen in vorgeschichtliche Vergangenheit mit dem präexistenten Logos? ist er spekulativ tätig? oder denkt er an den historischen und erhöhten Christus und gibt ihm mit atl Farben konkrete Züge? Solche Fragestellung ist unrichtig. Hier gibt es kein aut — aut, sondern beides muß kombiniert werden. Vor der Seele Pauli steht der Messias mit den göttlichen Zügen, wie er lebt im AT. Rasch vollzieht Paulus die Gleichung im stillen: dieser

Messias ist unser Christus. Uns ist es zwar eine komplizierte Vorstellung, nicht aber für den Apostel, dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Christus gleichsam zusammengewachsen waren.

V. 5 enthält zwei lebhafte rhetorische Fragen mit der Antwort: Keinem der Engel hat er je den Sohnesnamen beigelegt. Das erste Zitat ist wohl als Ganzes zu fassen und enthält den Gedanken: „Du bist mein natürlicher Sohn.“ Die Worte „heute habe ich dich gezeugt“ illustrieren diese natürliche Sohnschaft. Die Frage: „Wann ist dieses Heute?“ wird also nicht weiter gestellt werden dürfen. Das σήμερον darf nicht gepreßt werden. Daß Christus der Sohn Gottes von Ewigkeit her ist, ergibt sich dann aus seiner göttlichen Natur und andern Aussagen der Heiligen Schrift. Allerdings werden auch die Engel an manchen Stellen des hebräischen AT „Söhne Gottes“ genannt, aber nur wenn es sich um die Gattung, nie wenn es sich um das Einzelindividuum handelt. Die Septuaginta übersetzt „Söhne Gottes“ mit ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, faßt also den Ausdruck im moralischen Sinn. — Im Hebr kommt בְּנֵי אֱלֹהִים vor in Gn 6, 24; Jb 1, 6; 2, 1; 38, 7 — בְּנֵי אֵלִים in Ps 29, 1 und 89, 7. Am ersten Ausdruck haben die Juden Anstoß genommen, und deswegen hat ihn die Septuaginta mit „Boten Gottes“ wiedergegeben. Für den zweiten Ausdruck hat die Septuaginta υἱοὶ θεοῦ; an diesem Ausdruck hat man sich also nicht gestoßen. Denn אֵלִים sind übernatürliche Wesen, die Gott nicht vergleichbar sind an Würde, etwa die Magnaten Jahves. Ps 89, 7 werden diese אֵלִים in ihrer Schwäche Gott geradezu gegenübergestellt: „Wer in den Wolken ist Jahve ähnlich unter den Gottessöhnen?“ — εἶπεν sc. ὁ θεός (V. 1) — καὶ πάλιν = und wiederum, zu welchem hat er gesagt?

Das erste Zitat stammt aus Ps 2, 7. Ps 2 enthält ein gewaltiges Zukunftsgemälde, welches erst durch Christus volles Licht erhält. Zuerst schildert der Psalmist eine Völkerempörung gegen Jahve und seinen Gesalbten („warum toben die Völker und sinnen die Nationen Eitles?“) Von V. 7 ab wird der Gesalbte redend eingeführt. Die historische Auffassung, als ob der Gesalbte ein König Israels wäre, etwa David oder Salomo, oder gar das Volk Israel selbst (Wellhausen), ist nicht ausreichend. Denn die geschichtlichen Verhältnisse wie die allgemeine Völkerempörung können nicht aus der Geschichte Israels belegt werden, und der Titel „König“, den der Gesalbte trägt (V. 6), paßt nicht auf das Volk Israel, da immer nur Jahve als „König Israels“ bezeichnet wird. Außerdem enthält die Weltherrschaft, welche in die Hände des Gesalbten gelegt wird, der Hinweis auf den Zorn und den beseligenden Schutz, die enge Verbindung zwischen Jahve und dem Gesalbten mehr als historische Züge. Deswegen hat man den Psalm schon in vorchristlicher Zeit [1] und namentlich in der christlichen Gemeinde auf den idealen König und Gesalbten, den Messias, bezogen.

σήμερον γεγέννηκά σε heißt ursprünglich in Ps 2, 7: ich habe dir heute das Dasein als König gegeben. Da Ps 2 als ganzer messianisch gefaßt wurde [2], wurde die Stelle „Mein Sohn bist du . . .“ als charakteristisch besonders herausgehoben und das „Zeugen“ mit den Anfangsworten als ein Gedanke zusammengenommen, wobei das „heute“ nicht betont ist. Der zweite Teil des Psalmwortes bildet also nur eine Komplementärvorstellung zu „Sohn“ [3].

---

[1] Ps Salomos 17, 23 24.

[2] Apg 4, 25 28; 13, 33. Offb 2, 27 f.; 12, 5; 19, 15.

[3] γεννᾶν kommt wohl bei Paulus im übertragenen Sinn vor = das seelische Leben in jemand gestalten (vgl. Gal 4, 24; 1 Kor 4, 15 17; Phm 10). An unserer Stelle aber dient es zur Erklärung des natürlichen Verhältnisses zwischen Vater

In der Exegese hat das σήμερον γεγέννηκα verschiedene Erklärungen gefunden: 1. Seit Origenes und Augustinus wird es gern auf die ewige Zeugung bezogen. — Diese Auffassung wäre wohl möglich. Gedanken an die ewige Zeugung sind in der vorchristlichen Zeit vertreten, vgl. Ps 110, 3 der Septuaginta: πρὸ ἑωσφόρου (Morgenröte) ἐγέννησά σε. In der ersten christlichen Zeit hat man es jedenfalls auf die ewige Zeugung bezogen. Im Anschluß an V. 2 und 3, wo von der Präexistenz des Messias die Rede ist, könnte es diesen Sinn haben.

2. Man hat es bezogen auf die Empfängnis Jesu (Lk 1, 35). — Dann müßte γεννᾶν entsprechend dem hebräischen יָלַד in weiterem Sinn gefaßt werden. Denn der Leib Jesu wurde durch einen besondern schöpferischen Akt des Vaters geschaffen.

3. Man hat gedacht an die Taufe Jesu (Lk 3, 22). In Kodex D lautet das Wort des Vaters: „Du bist mein geliebter Sohn, ich habe dich heute gezeugt" (ἐγέννησα); bei Mt und Mk (ηὐδόκησα) oder

4. an die Auferstehung Jesu mit Rücksicht auf Apg 13, 33, wo dieses Psalmwort 2, 7 im Zusammenhang mit der Auferstehung angeführt wird. Der Sinn wäre dann: Ich habe durch die Auferstehung deinen Sohnescharakter dargetan.

Das zweite Zitat: ἐγὼ ἔσομαι usw., ist genommen aus 2 Kg 7, 14. Jehova verheißt dort durch Nathan dem David ewige Dauer seines Glückes: „Ich will ihr (sc. der Nachkommenschaft Davids) Vater, und sie soll mir Sohn sein" — also eine Sohnschaft in moralischem Sinne. Mit αὐτῷ ist demgemäß ursprünglich die Nachkommenschaft Davids gemeint; durch Anwendung auf Jesus wird Jesus Gott gleichgestellt.

V. 6. Christus erscheint machtvoll auf der Erde — dabei wird er von den Engeln angebetet[1]. Wann findet dieses Kommen Jesu statt? Am besten denkt man im Anschluß an Ps 97, wo das Erscheinen Jahves zum Gerichte über seine Feinde geschildert wird, an die Parusie. Zu dieser Auffassung paßt die Huldigung der Engel; denn auch an andern Stellen des NT werden die Engel in Verbindung mit der Parusie erwähnt[2]. πάλιν ist dann zu verbinden mit εἰσάγειν = wiedereinführen. — Andere Exegeten[3] denken beim Einführen an die Menschwerdung. πάλιν (sc. λέγει) wäre dann zu übersetzen: ferner, wenn er . . . — πρωτότοκος ist Ersatz für υἱός — andere Synonyma sind μονογενής oder ἀγαπητός. — οἰκουμένη steht für das hebräische כָּל־הָאָרֶץ oder תֵּבֵל.

ὅταν εἰσαγάγῃ bedeutet streng philologisch: eingeführt haben wird. Der Aor. vertritt die Stelle eines Fut. II. Es gibt im ntl Griechischen noch Fälle, die auf eine scharfe Scheidung der Tempora hinweisen. Aber es findet doch ein Vermischungsprozeß statt. Deshalb ist das Sprachliche mehr Stütze für eine bestimmte Erklärung.

---

und Sohn. Falsch ist also die Erklärung, Gott habe durch Einsetzung zum Könige Jesu Leben neugestaltet und ihn in ein besonderes Verhältnis zu sich gesetzt. Hier ist die Bedeutung von *γεννᾶν* viel zu frei gefaßt.

[1] Chrysostomus: „Gerade wie jemand einen Königspalast betreten würde und alle, die dort ein Amt haben, ihm huldigen müßten."

[2] Mt 16, 27; 24, 30; 25, 31. Mk 13, 26. Lk 21, 27. 2 Thess 1, 7.

[3] Chrysostomus, Theophylakt. — Chrysostomus meint, *εἰσάγειν* habe einen prägnanten Sinn: einführen wie einen Erben, der in den Besitz seines Vermögens kommt. Denn der Heiland sage sonst von sich (Jo 16, 28): „Ich bin von meinem Vater ausgegangen."

Das Zitat καὶ προσκυνησάτωσαν usw. (= προσκυνησάντων) ist eine Mischung aus Ps 97, 7 [προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ] und Dt 32, 43 der Septuaginta [καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ υἱοὶ θεοῦ — fehlt im masoretischen Texte].

V. 7. *Wie die Elemente* (Wind und Feuer) *ein Werkzeug in Gottes Hand sind*, durch welche er seinen Willen vollzieht, *so auch die Engel*. — Es wird also die totale Abhängigkeit und untergeordnete Tätigkeit der Engel zum Ausdruck gebracht. — πρός = betreffs (weil im Zitat die Engel in der dritten Person angeführt werden). λέγει sc. ὁ θεός — der Gedanke der Inspiration schimmert durch, da ja der betreffende Psalm äußerlich von einem Menschen verfaßt ist. λειτουργός ist synonym mit ἄγγελοι (eigentlich Diener in profanem und liturgischem Sinn).

Das Zitat ist herübergenommen aus Ps 104, 4 der Septuaginta. Der Psalm schildert die Theophanie Gottes im Gewitter, in welchem er den Seinen zu Hilfe kommt. Im hebräischen Urtext heißt es: „Der zu seinen Boten macht Winde und zu seinen Dienern loderndes Feuer“ (= Blitz):

עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת
מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט׃]

Im Hebr ist also „Bote“ und „Diener“ Prädikat, „Winde“ und „Feuer“ direktes Objekt. Die Septuaginta faßt 'מ als direktes Objekt, übersetzt es mit „Engel“ und setzt dazu den bestimmten Artikel (rein grammatisch wäre diese Konstruktion auch im hebräischen Text zulässig). Manche Exegeten wollten aus dem V. 7 den Gedanken herauslesen, als ob die Existenzform der Engel verändert würde; sie wollten einen Gegensatz herausfinden zu den folgenden Versen, wo von der Unveränderlichkeit Gottes die Rede ist[1]. Allein es kommt auf den großen Gedanken (*Unterordnung*) an; es darf nicht mit aller Gewalt eine Parallele zu den folgenden Versen herausgepreßt werden. Die bildliche Auffassung von der Untertänigkeit hat auch das Targum: Qui facit nuntios suos veloces sicut spiritus, ministros suos fortes sicut ignis flammicans.

V. 8. *Christus hat als Gott eine königliche Herrschaft, die immer und ewig dauert. Er ist das vollendetste Ideal eines gerechten Königs. Durch seine hervorragenden sittlichen Qualitäten, die er auf Erden zeigte, ist er zu unvergleichlicher Freude gelangt.*

Das Zitat kann entsprechend der Auffassung im hebräischen Text als direkte Anrede gefaßt werden.

Ps 45 ist ein feierliches Lied auf einen König. Dieser wird gepriesen ob seiner körperlichen Schönheit, seiner kriegerischen Tapferkeit und Gerechtigkeit. Von V. 9 ab erscheint dieser König als Bräutigam, der seiner Braut angetraut wird. — Unter dem gefeierten König verstand die Synagoge wie die gesamte alte Kirchen den *Messias*, unter der Königin die israelitische Gemeinde und die *Kirche*. Es wird also im Psalm nicht die irdische, sondern die himmlische Liebe besungen. Seit Hoseas wird das Verhältnis Jahves zu Israel häufig als Ehe vorgestellt, so auch das Verhältnis des Messias zu seinem Volke[2].

Im Hebräischen lautet der Text:

כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד

Die alten Übersetzer (auch Septuaginta) interpretierten: „Dein Thron, o Gott (= König), dauert ewig.“ Das Moment der ewigen Dauer tritt bei

[1] In ähnlicher Weise preßt Chrysostomus aus dem ποιῶν den Gedanken der Inferiorität der Engel heraus: „Jene sind erschaffen, Christus ist unerschaffen.“

[2] Vgl. Eph 5, 22 ff.

dieser Auffassung selbständig auf. In neuerer Zeit hat man es auffallend gefunden, daß der besungene König mit „Gott“ angeredet werde; man denkt deswegen nach כסאך den Status constr. noch einmal eingefügt und übersetzt: „Dein Thron ist ein Gottesthron immer und ewig.“ — „Gottesthron“ heißt der Thron, insofern ein mit Gott zu vergleichender König darauf sitzt. Diese Gottähnlichkeit zeigt sich in der gerechten Regierung des Königs.

Ursprünglich also schildert das Psalmwort (45, 7 f.) individuelle Charaktereigenschaften (gerechter Richterspruch und soziales Fühlen), wodurch ein Held sich zu seiner Freudenstellung emporschwang. Man könnte diese historischen Züge auch auf Christus anwenden: Christus hat sich als Gottmensch in seinem Leben sittlich bewährt (Sündenhaß) und ist so zu unvergleichlicher Freude gelangt[1]. — Besser wird man aber annehmen, daß Paulus, ohne die historischen Einzelzüge zu pressen, nur die tiefere Idee des Psalmwortes herausheben und auf das göttliche, selige Walten des erhöhten Christus hinweisen wollte. Die Schwerkraft wäre dann für Paulus in dem Worte θεός gelegen.

ὁ θεός ist Vokativ. Im Griechischen herrscht ein Synkretismus zwischen Nominativ und Vokativ, der verhältnismäßig alt ist. Schon die attische Tragödie gebraucht den Nominativ gelegentlich auch da, wo er nicht durch das Metrum gefordert ist. Auch in der Septuaginta wird der Nominativ häufig als Vokativ gebraucht, obwohl sonst in der Koine der Vokativ sich energisch behauptet.

V. 8ᵇ. Im Hebräischen lautet der Text: „Ein Zepter des Rechtes ist das Zepter deines Reiches.“ Es ist also nur auf die sittliche Qualität der Rechtsprechung hingewiesen (an sich noch kein Beweis für die Gottheit Christi, außer wenn man in Betracht zöge, daß unparteiische Rechtsprechung im AT ein ständiges Attribut Gottes geworden ist). Die Septuaginta übersetzt: ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. Der Hebr hat im Anschluß an die Vertreter einer bestimmten Rezension: ἡ ῥάβδος τῆς εὐθ. ῥάβδος ... Streng philologisch müßte man übersetzen: „Der Stab der Geradheit (d. h. das Zepter Gottes) ist der Stab deiner Herrschaft“, so daß damit die göttliche Majestät des Sohnes nachgewiesen würde. Indes wird es nicht nötig sein, an dem bestimmten Artikel mit aller Gewalt festzuhängen, zumal in andern guten Handschriften des Hebr der Artikel fehlt. — V. 8ᵃ ist mit 8ᵇ durch καί verbunden (im Hebräischen ist dies nicht der Fall). Paulus wird das καί wohl als zum Zitat gehörig fassen. Nach anderer Auffassung ist 8ᵇ eine selbständige Beweisstelle.

V. 9ᵇ, wo Christus wieder wie in V. 8 als Gott angeredet wird, hat für Paulus wieder viel Schlagkraft. — (Im hebräischen Text heißt es: Darum hat dich Gott, dein Gott, mit Freudenöl gesalbt. „Dein Gott“ ist Nominativ und Apposition zu Gott = Jahve.) — Mit ἔχρισεν ist ursprünglich nicht etwa auf die Königsweihe, auf die Salbung zum Weltenkönig angespielt, sondern auf die bei fröhlichen Anlässen (Hochzeit) übliche Salbung. — Mit μέτοχοι sind nicht die Engel gemeint (Seeberg), welche ja im ersten Kapitel nur untergeordnete Diener sind, sondern die Menschen.

V. 10—12. Christus ist der allgewaltige Gott, der alles erschaffen, dessen Tage nicht abnehmen; — er steht außer aller Zeit, über aller Zeit und Veränderlichkeit; im Gegensatz zu ihm steht die vergängliche Kreatur, reich an Metamorphosen.

---

[1] Vgl. 2, 9; 12, 2; Phil 2, 9.

Die lapidaren Züge der Ewigkeit Gottes und der Weltkatastrophen sind dem Ps 102, 26—28 entnommen. Dort tritt der kurzlebige Mensch seinem Gott gegenüber mit der Bitte: „Nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage.“ Im Anschluß daran wird Gottes Ewigkeit geschildert. Es sind strahlende Züge, welche im Psalme das Haupt des Herrn umgeben: Erbarmen gegen die Seinen, Sieg über die Heiden, weite Glaubenseinheit. Deswegen wurde der Psalm messianisch gefaßt.

σύ ist (abweichend von Septuaginta) vorangestellt (wie im hebräischen Text). — κατ᾿ ἀρχάς (hebräisch לְפָנִים) = vordem. — κύριε ist auf Christus bezogen statt auf Jahve. Deswegen will aber Paulus Christus nicht mit Jahve identifizieren. Schon V. 3 war ja die Schöpfermacht und Präexistenz Christi betont worden. — „Der Himmel“ ist ganz für sich gedacht; ein Nebengedanke, daß er die Wohnstätte der Engel sei, spielt nicht herein. — Das Bild vom Wechsel des Himmels kann doppelt gefaßt werden: a) ganz allgemein im Gegensatz zur Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes (vgl. das Wort des Herrn: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“)[1]; b) mit dem Nebengedanken des eintretenden neuen Himmels[2]. — Der zerstiebende Rauch und das sich abnützende Gewand kommen im AT gern als Bilder der Vergänglichkeit vor.

V. 13. Christus nimmt eine einzigartige Siegerstellung ein, die durch keine feindliche Macht beeinträchtigt wird. Die Erhöhung Christi hat einen wunderbaren Erfolg: die Feinde sollen dem Messias-König besiegt zu Füßen gelegt werden, so daß sie (gleichsam) der Schemel sind, auf den er tritt. Die Engel dagegen sind untergeordnete Organe. Sie schaffen und begründen nicht das Heil wie Christus, sondern sind nur die rechte Hand für den großen Seelsorger Christus.

Ps 110 wurde von der ersten christlichen Zeit an als messianisch gedeutet[3]. Denn der im Psalm Gefeierte vereinigt die priesterliche Würde mit der königlichen. Die im Psalm ausgesprochenen Züge passen auf keinen König in der israelitischen Geschichte. Christus hat den Psalm auf sich selbst bezogen[4]. — Der ἕως-Satz will keineswegs sagen, daß nach der Unterwerfung der Feinde das Thronen aufhören soll. ἕως ἄν (hebräisch עַד אֲשֶׁר) bezeichnet nicht immer den zeitlichen Endpunkt, sondern oft auch das Ziel einer Handlung = dermaßen, daß. — Zum Bild vom Schemel[5] vgl. Jos 2, 54 und 1 Kg 5, 17 (die Obersten der Kriegsleute Josues setzten den fünf besiegten südkanaanitischen Königen auf Josues Geheiß den Fuß auf den Hals)[6].

---

[1] Chrysostomus: ἑλίξεις — τὸ εὔκολον δηλῶν (hinweisend auf die geringe Mühe). Man könnte aber auch in ἑλίσσειν den Begriff hineinlegen: ein abgetragenes Gewand mit einem neuen vertauschen.

[2] Vgl. Is 65, 17; 66, 22; 2 Petr 3, 13; Offb 20, 11; 21, 1.

[3] Mt 22, 41 ff. Apg 2, 32 ff.; 5, 31; 7, 55 f. Röm 8, 34. 1 Kor 15, 24 ff. Eph 1, 20. Kol 1, 3. 1 Petr 3, 22. Hebr 8, 1; 10, 12 ff. Offb 3, 21; 5, 1 u. 7.

[4] Mt 22, 44; 26, 64.

[5] ὑποπόδιον galt lange Zeit als judengriechisches Wort; es findet sich aber auch bei Lucian, Athenäus und in den Papyri (vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien II 50). Das Psalmwort von der Niederwerfung der Feinde schöpft Paulus nach allen Richtungen hin aus. 1 Kor 15, 25 rechnet er zu diesen Feinden auch den Tod (also werden alle auferstehen).

[6] Chrysostomus, der bei allen angeführten Psalmstellen stark theologisch-spekulativ interessiert ist, betont bei Ps 110, 1 den Umstand, daß der Vater mit dem

V. 14. Mit den Engelsdiensten sind wohl zunächst solche im AT gemeint (vgl. Ps 91, 11 u. Dn 7, 10), aber man darf auch die Engelsdienste im NT einbeziehen [1]. — Durch die Frage will der in ihr enthaltene Gedanke als bekannt vorausgesetzt werden. — πνεύματα sind hier körperlose, geistige Wesen [2]. — ἀποστελλόμενα: Praesens mit Rücksicht auf die fortwährenden Entsendungen. Man könnte den Gedanken hineinlegen: auch wir im NT genießen wie die im AT die Huld der Engel. — διά hat abgeblaßte Bedeutung = ὑπέρ zugunsten. Es will also damit nicht gesagt sein, daß sie unter den Menschen stehen; in Wirklichkeit dienen die Engel Gott. — κληρονομεῖν = ein Erbe antreten, das durch Gottes Verfügung bestimmt ist. Der ntl Gedanke vom „Erbe" hat seine Grundlage in dem Begriff der נַחֲלָה im AT (Hebr 6, 12; 12, 17). — σωτηρία bezeichnet 1. Wohlergehen im äußeren Sinn [3], und zwar a) negativ: Rettung, Befreiung aus einer Not (vgl. 11, 7), b) positiv: Wohlergehen; 2. in religiösem Sinne (NT): a) Freisein von Sünde und Schuld, b) inneres seelisches, heiliges Leben, Anrecht auf das ewige Leben und Vorgenuß des ewigen Lebens, c) das eschatologische Heil. — An unserer Stelle braucht der Ausdruck „das Heil erben" nicht in eschatologischem Sinne verstanden zu werden. Die Redewendung ist verwandt mit ζωὴν αἰώνιον κληρονομεῖν, das an andern Stellen des NT vorkommt, an denen es meistens in allgemeinem Sinne gebraucht wird.

Kurzes Mahnwort (2, 1—4).

(1) Darum müssen wir uns wärmer an die Botschaft halten, die wir vernommen; sonst könnten wir's am Ende verspielen — das Heil. (2) Denn wenn schon das Wort, das durch Engel ergangen, machtvoll sich auslebte, Übertretung und Ungehorsam, wie immer sie sein mochten, den gebührenden Sündenlohn einheimsten, (3) wie sollten dann wir dem Verderben entrinnen, wenn wir interesselos sind gegen solch ein Heil, ein Heil, welches — ein gesegneter Anfang — zuerst durch des Herrn Mund verkündet, dann von der Schar, die es vernommen, getreu uns vererbt ward? (4) Gottes Zeichen und Wunder und mannigfaltige Kräfte und Zuteilungen heiligen (übernatürlichen) Geistes, abhängig von seinem höheren Willen, wirkten dabei mit — Urkunden der Echtheit.

Sinn: Christi Botschaft ist an uns ergangen. Das ist Wahrheit und Wille Gottes des Herrn, des Weltenschöpfers, Weltenkönigs und Ewigen der Tage. Wo Gott seine Wahrheit und seinen Willen uns kundgibt, da gibt's für uns nur ein praktisches „Ergo". Also kein lähmender intellektueller oder praktischer Zweifel! Beides ist für uns im Gottesworte (Evangelium) enthalten: Seligkeit oder Verderben. Es ist ein furchtbares Entweder-Oder; am Königsworte läßt sich nicht deuteln. Schon einmal haben unsere Ahnen

---

Sohne sich solidarisch erklärt, und schließt daraus: „Der zürnende Vater und der Sohn, für den er zürnt, sind eins."

[1] Gegen Windisch. Namentlich Chrysostomus weist auch auf die Engelserscheinungen im NT hin.

[2] Vgl. u. a. 2 Makk 3, 24: „Der Herr der Geister und Herrscher über alle Gewalten" (rief eine große Erscheinung hervor beim Eintreten des Heliodor in den Tempel). *κύριον τῶν πνευμάτων* (= Engel) findet sich auch auf einer Grabstele mit einer Inschrift aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert (vgl. Deißmann, Licht vom Osten [2] 319).

[3] Bei den Tragikern, Plato, Septuaginta.

die Doppelkraft des göttlichen Wortes, Segen oder Fluch, praktisch erlebt: das lehren die hellen und die schwarzen Blätter der heiligen Geschichte. Welche Strafe müßte uns dann treffen, die Empfänger des Heils, für das man fast keine Worte finden kann? Heil, Schuld und Strafe stehen in proportionalem Verhältnis. — Manche denken im stillen: „Ja, wir persönlich haben das Evangelium nicht aus Jesu Munde vernommen. Wär's am Ende nicht möglich, daß in den reinen Strom der göttlichen Wahrheit Menschenansichten gleich trüben Wassern lautlos ihre Wege gefunden?" — Mit nichten! Jesu Evangelium und der Apostel Frohbotschaft sind ihrem Inhalte nach identisch. Zeugen dafür sind die göttlichen Zeichen, die hehren Begleiter des apostolischen Wortes, die Wunder und die Charismen, jene übernatürliche Geisteskraft mit ihren außerordentlichen Wirkungen — all dies nach Idee und Tendenz vergleichbar der die Offenbarung begleitenden Donnersprache Gottes vom heiligen Berge.

Zum erstenmal klingt hier das Seelsorgsmotiv des Hebr an: der große Dialog zwischen Furcht und Hoffnung bezüglich der Gläubigen. Dreierlei ist in diesen Versen gesagt: 1. Greifet entschieden zu, 2. Nachlässigkeit zieht Strafe nach sich, 3. die Botschaft der Apostel verdient vollen Glauben wegen der göttlichen Beglaubigung. Die Wunder sind die äußeren, einem jeden verständlichen Kriterien für den göttlichen Inhalt und die Unverfälschtheit der apostolischen Botschaft.

V. 1. *Διὰ τοῦτο*: angesichts der göttlichen Herrscherstellung Christi, der einzigartigen Offenbarung und der liebevollen Dahingabe für die Menschen — *δεῖ περισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν*: müssen wir mehr als der fragmentarischen, durch untergeordnete Medien vermittelten atl Offenbarung der durch Jesus ergangenen evangelischen Botschaft unser Interesse schenken und unsere ganze Persönlichkeit an sie dahingeben — *μήποτε παραρυῶμεν*: sonst würden wir am sichern, glücklichen Strande des Heiles vorbei- und dem Verderben entgegentreiben.

V. 2. *εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος*: unsere Strafe und das Maß der Strafe bei Gleichgültigkeit gegen die ntl Offenbarung können wir erschließen. Dafür gibt einen sichern Anhaltspunkt und einen sichern Maßstab die Geschichte der atl Offenbarung. Der durch Engel im AT nach außen vermittelte Gotteswille war nicht fürs Gutdünken der Menschen kundgegeben, sondern hatte streng verpflichtenden, gesetzlichen Charakter — *καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοὴ ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν*: mit der Folge, daß Zuwiderhandelnde die entsprechende Strafe traf.

V. 3. *πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα*: um so weniger werden dann wir, die Gotteskinder des NT, der Strafe entgehen — *τηλικαύτης ἀμελή-*

σαντες σωτηρίας: wenn wir nicht etwa der wuchtenden Last des peinlichen Gesetzes, sondern dem ntl Heile mit seiner großen Erlösung das nötige Interesse versagen. — *ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου*: dieses wurde zuerst durch Jesus verkündigt; das war der erste gesegnete Akt des großen Heilsdramas, daß Jesus die Botschaft vom Heile auf Erden verkündete — *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*: dann wurde es von den unmittelbaren Jüngern Jesu auf uns vermittelt, wobei wir die sichere Garantie haben, daß keine Fälschung mit unterlief.

V. 4. *συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ*: wie im AT machtvolle äußere Vorgänge und Naturerscheinungen auf Sinai die Herkunft des heiligen Gesetzes bekundeten, seinen göttlichen Charakter garantierten und seiner Verpflichtung Nachdruck verliehen, so schwebt auch über der apostolischen Botschaft leuchtend die göttliche Garantie und die Allmacht als Zeichen für die Echtheit und den göttlichen Charakter der apostolischen Predigt. — *σημείοις τε καὶ τέρασιν*: solche leuchtende Begleiterscheinungen und Gottesausweise sind die über die natürliche Ordnung hinausreichenden Vorgänge (Wunder) und die Zeichen, die so viel Staunen hervorriefen — *καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν*: außerdem die verschiedenartigen, Menschenvermögen übersteigenden Krafterweise — *καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν*: sowie die Charismen des Heiligen Geistes, die nach Individualität und Bedürfnis den einzelnen von Gott zugeteilt wurden.

V. 1. Διὰ τοῦτο δεῖ zieht die praktische Konsequenz aus dem Vorhergehenden: angesichts der überragenden Stellung Christi müssen die Gläubigen, mit denen Paulus in zart psychologischer Weise sich auf eine Stufe stellt, auf die ntl Botschaft achthaben. Der Vergleich zwischen Christus und den Engeln soll den Maßstab bilden für ihr theoretisches und praktisches Interesse. — δεῖ weist hin auf die logische Notwendigkeit. — περισσοτέρως [1] (Ersatz für μᾶλλον in vulgärer Rede) ist mit προσέχειν zu verbinden. — ἀκουσθέντα sind die neutestamentlichen Offenbarungen, also nicht generisch die Offenbarung überhaupt; andere denken an das im christlichen Unterricht Gehörte, also sachlich dasselbe wie bei der ersten Erklärung. — προσέχειν [2] (sc. τὸν νοῦν) heißt eigentlich „hinhalten auf etwas, etwas intensiv im Auge behalten“ und bedeutet hier: innerlich sich für etwas interessieren und dasselbe lebhaft praktisch betätigen. — παραρυῶμεν (Konj. Aor. II) von παραρέω = vorübergleiten, vorüberfließen [3]. In übertragenem Sinne in Spr

---

[1] *περισσοτέρως* ist wie *διαφορώτερον* 1, 4 eigentlich ein doppelter Komparativ. Schon der Positiv *περισσῶς* (= ultra modum) würde einen hohen Grad bezeichnen. Diese doppelte Steigerung hängt zusammen mit der Abschwächung der komparativischen Bedeutung in der Koine. Manche Komparative wurden kaum noch als solche empfunden. [2] Vgl. Apg 16, 14; 1 Tim 4, 1; 2 Petr 1, 19.

[3] Cramer, Katene zu 2, 1 (S. 140): *μήποτε παρατροπήν τινα ἀπὸ τῶν κρειττόνων δεξώμεθα.* — Chrysostomus: *μὴ ἀπολώμεθα, μὴ ἐκπέσωμεν.* — Euthymius: *ἐκπέσωμεν τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἐπὶ σωτηρίαν ὁδοῦ.* (Also bei den Griechen das Bild vom

3, 21 (Septuaginta): υἱέ, μὴ παραρυῇς (praeterire = neglegere), τήρησον δὲ ἐμὴν βουλὴν καὶ ἔννοιαν.

V. 2. εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων . . . πῶς ist ein Schluß a minore ad maius [1]. Verschiedene Momente erschweren die Gleichgültigkeit gegen das ntl Gotteswort: a) der relative Inhalt — im AT Gebot, im NT unser Heil; b) die Offenbarungsträger — im AT die Engel, im NT Christus, der selbst seine Lehre verkündigt und durch kompetente Zeugen uns überliefert hat. — λόγος steht für νόμος. Nur das auf dem Sinai gegebene Gesetz galt als durch Engel vermittelt; außerdem paßt παράβασις nur zum Begriff νόμος. Aber um die Analogie mit dem ntl Worte zu wahren, sagt der Verfasser λόγος. Die mit der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai verbundenen Naturerscheinungen wurden den Engeln zugeschrieben; deshalb wurden die Engel als Träger des atl Gesetzes angesehen [2]. Auch Gal 3, 19 (νόμος διαταγεὶς δι' ἀγγέλων) schließt Paulus von der Inferiorität der vermittelnden Engel auf die niederere Qualität des Gesetzes. Auch Stephanus spricht Apg 7, 53 davon, daß die Juden das Gesetz auf Engelanordnung empfangen haben (vgl. oben S. 45) [3]. — βέβαιος: fest, glaubwürdig, rechtsgültig, mit der Folge, daß die Übertretung strafbar ist (vgl. 2 Petr 1, 19) [4]. — παράβασις — παρακοή (παρακούειν = daneben hören [5]) — παραρυῶμεν ist Allitteration. — μισθαποδοσία [6] (klassisch: μισθοδόσία) = Belohnung (vgl. 10, 35; 11, 26) — hier im Sinn von „Strafe". — ἔνδικος = dem Rechte entsprechend.

V. 3. ἐκφεύγειν ist absolut gebraucht [7]. Man könnte aus dem Vorhergehenden ergänzen: der gerechten Bestrafung. Die Zeit des Futurums ist ganz allgemein gehalten; man braucht also nicht in erster Linie an das bevorstehende Endgericht zu denken. — ἀμελήσαντες: der Aorist bezeichnet eine vorzeitige abgeschlossene Handlung; es ist dann die Nacht angebrochen, wo niemand mehr wirken kann. — τηλικαύτη σωτηρία: ein Wort mit Zentnergewicht! [8] Das Heil schlechthin — im Gegensatz zum νόμος, der doch eine Last ist. Man darf den Begriff σωτηρία hier nicht verengern = Wort vom Heile, analog dem λόγος δι' ἀγγέλων λαληθείς, sondern σωτηρία ist ein selb-

---

Abkommen vom Wege.) Estius: „Daß wir nicht zugrunde gehen wie das Wasser, welches man nicht mehr sammeln kann, wenn es sich verlaufen hat." (Also das Bild vom Gefäß, welches seinen Inhalt nicht behält und überläuft.)

[1] Gleicher Schluß 10, 29; vgl. das Wort des Heilandes: „Wenn nun der himmlische Vater für dies sorgt, um wieviel mehr für euch ..."

[2] Dt 4, 12; 5, 22 ff.; vgl. Ex 19, 16 19 ff.; 20, 18.

[3] Vgl. dazu Ios., Antt. 15, 5, 3. Herodes sagt zu seiner Armee, welche gegen die Feinde ziehen soll: *ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων* (= „da wir die schönsten Glaubenswahrheiten und die heiligsten Gesetze durch Vermittlung der Engel von Gott empfangen haben").

[4] *βέβαιος* ist ein Lieblingsausdruck des Hebr (3, 6 14; 6, 19; 9, 17).

[5] Vgl. Mt 18, 17. *παρακοή* = Ungehorsam (zum erstenmal im NT vorkommend) Röm 5, 19; 2 Kor 10, 6. — Gegensatz *ὑπακοή* vgl. 2 Kor 10, 6.

[6] Hap. leg.; vgl. oben S. 18 A. 2.

[7] Wie Apg 16, 27; 1 Thess 5, 3.

[8] Chrysostomus gibt den Inhalt der ntl *σωτηρία* im Gegensatz zur atl mit folgenden Worten wieder: *οὐ γὰρ ἐκ πολέμων ἡμᾶς διασώσει νῦν οὐδὲ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ ἀγαθὰ παρέξει* (wird gewähren), *ἀλλὰ θανάτου κατάλυσις ἔσται, ἀλλὰ διαβόλου ἀπώλεια* (Vernichtung), *ἀλλ' οὐρανῶν βασιλεία, ἀλλὰ ζωὴ αἰώνιος.*

ständiger Begriff[1]. — ἥτις = welches ja (Begründung). — Das gutgriechische ἀρχὴν λαβοῦσα enthält zwei Gedanken: 1. Jesus ist die persönliche Quelle des ntl Heils (im Gegensatz zu den Engeln des AT)[2], und 2. seine Lehre ist das Original der apostolischen Botschaft. — ὁ κύριος (ohne ἡμῶν oder Ἰησοῦς Χριστός) ist der Herr schlechthin. Das Wort hat im Griechischen folgende Bedeutungen: a) Herr = Besitzer (allgemein), b) Herr im Gegensatz zum Sklaven, c) römischer Kaiser, d) Jahve (die Septuaginta übersetzt den Gottesnamen Jahve oder Adonai mit κύριος), e) Christus (vgl. Ps 110, 11). — κύριος bezeichnet also die göttliche Würde Jesu.

Die ἀκούσαντες sind die Apostel und Jünger Jesu[3]. Die Adressaten, an die der Brief gerichtet ist, gehören demgemäß der zweiten christlichen Generation an[4]. Damit ist der historische Rahmen gegeben, in den der Brief hineingehört. Da der Verfasser des Briefes sich ebenfalls unter die „Hörenden", also in die zweite christliche Generation mit einschließt, glauben viele Exegeten darin einen sichern Beweis gegen die Paulinische Abfassung des Briefes sehen zu müssen. Sie sagen, in den sonstigen Briefen[5] sei Paulus fast eifersüchtig auf seine Unabhängigkeit von den andern Aposteln, und er behaupte, seine Lehre unmittelbar von Christus empfangen zu haben. — Indes ein absolut sicherer Beweis gegen Paulus ist das ἀκούσαντες nicht. Unmittelbar zuvor (ἐκφευξόμεθα) spricht Paulus in der kommunikativen Redeweise, fühlt sich also eins mit den Adressaten. In einem Zuge sagt er weiter: „Die Botschaft wurde von den Hörern getreu uns vererbt." Es ist demnach gut möglich, daß Paulus auch hier sich selbst vergißt, ganz in den Adressaten aufgeht, ohne deswegen seiner prinzipiellen Auffassung etwas zu vergeben[6]. Andere betonen, die historischen Einzelheiten des Lebens Jesu habe Paulus von den andern Aposteln erfahren; somit könne er sich gut unter die ἀκούσαντες rechnen. In der etwas allgemeinen Ausdrucks-

---

[1] Seeberg (Brief an die Hebräer 16 f.) meint, in σωτηρία = Wort von der Errettung haben wir eine Anspielung auf die vorhandene christologische Formel. Das Hauptanliegen des ganzen Hebr sei, daß die Christen festhalten müssen an der in der christologischen Formel enthaltenen Wahrheit. — Die christologische Formel ist nicht das Primäre, sondern die christliche Wahrheit überhaupt ohne Rücksicht auf formelle Darstellung. Freilich gewinnt man im NT da und dort den Eindruck, als ob eine gewisse formelle Fassung einzelner Glaubenspunkte vorgelegen hätte.

[2] Chrysostomus: *παρ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς ἔσχε τὴν ἀρχήν, οὐκ ἄνθρωπος αὐτὴν διεπόρθμευσεν* (hat herübergebracht) *εἰς τὴν γῆν, οὐ κτιστὴ δύναμις* (eine erschaffene Macht), *ἀλλ' αὐτὸς ὁ Μονογενής.*

[3] Estius: Non incerto rumore doctrina ad nos allata est, sed a testibus oculatis.

[4] Diejenigen Exegeten, welche sich gegen Paulinische Abfassung aussprechen, sagen, die Adressaten gehören der zweiten christlichen Generation in der betreffenden Gemeinde an. Die *ἀκούσαντες* seien die erste christliche Generation in der Gemeinde gewesen. Das Christentum in der betreffenden Gemeinde sei also keine apostolische Gründung gewesen. Der Verfasser stehe den Adressaten nicht autoritativ gegenüber, sondern habe das Evangelium auf dieselbe Weise bekommen wie diese.

[5] Vgl. Gal 1, 11 ff.; 2, 6; 2 Kor 11, 5; 12, 1—5.

[6] Chrysostomus findet darin keine Instanz gegen Paulinische Abfassung. Theophylakt löst die Schwierigkeit so: Paulus machte seine Unabhängigkeit nur geltend gegenüber solchen, welche ihn verwarfen. Dies war aber bei den Hebräern nicht der Fall. — Ganz entgegengesetzt Estius: Paulus stellt seine Person in den Hintergrund, da er auf die Hebräer keinen Einfluß hatte.

weise wird auch gern ein Anzeichen dafür gesehen, daß der Brief nicht nach Jerusalem gerichtet sein könne. Allein man muß bedenken, daß in den sechziger Jahren lebende Adressaten, also eine zweite christliche Generation, gemeint sind.

βεβαιοῦν ist ein Paulinischer Ausdruck, welcher der juristischen Sprache entnommen ist [1], und bedeutet: bestätigen, garantieren. (Verbum zum vorausgehenden λόγος βέβαιος.) Daneben spielt noch der Gedanke der Bewegung und Übertragung herein (εἰς) = in zuverlässiger Weise überliefern. Man könnte übrigens εἴς τινα fassen = zugunsten jemandes. In der hellenistischen Sprache wird der Dativ zurückgedrängt und durch die Präposition ersetzt.

V. 4. Paulus geht mit seinen Kriterien einen andern Weg als die Modernen. Diese sehen die Beweiskraft in den inneren, subjektiven Kriterien: persönliche Glaubwürdigkeit und Überzeugungsernst des Predigers und Glaubwürdigkeit der realen Tatsachen. Indes die objektiven Kriterien schließen gewiß die inneren nicht aus. — σημεῖα = wunderbare Ereignisse mit Rücksicht auf die göttliche Macht, τέρατα mit Rücksicht auf das Staunen, das sie hervorrufen [2]. — δυνάμεις entweder äußere Krafttaten oder Fähigkeiten, Kräfte zu entfalten [3]. — μερισμοί eigentlich „Teilungen", von μερίζω teilen. — πνεύματος ἁγίου bezeichnet die verschieden zugeteilten Spenden von übernatürlicher Geisteskraft, die in den Menschen eingeht und dort außergewöhnliche Erscheinungen hervorruft. Diese Gaben waren nach Individualität und Bedürfnissen abgestuft. Gemeint sind die verschiedenen Charismen [4].

1. Diejenigen Exegeten, welche im Hebr eine Predigt sehen, fassen V. 1 als einen Appell an die Aufmerksamkeit der Zuhörer = Vernehmet mich mit Geduld und Aufmerksamkeit. Der Verfasser wolle sagen, daß man dem Worte Gottes Aufmerksamkeit schenken solle, aber diese Aufmerksamkeit zeige sich jetzt praktisch darin, daß man seinen eben beginnenden Erörterungen achtsam folge. (*τὰ ἀκουσθέντα* bedeutet nach dieser Auffassung direkt das vom Redner Gehörte, indirekt die evangelische Botschaft.) Dieser Satz atme Predigtstil: auch bei der damaligen Predigt sei es Gebrauch gewesen, im Anfang einer Rede irgendeine mehr oder weniger fein eingekleidete Aufforderung zur Aufmerksamkeit auf den Stoff überhaupt anzubringen. Demgemäß kennzeichne sich der Hebr als Predigt. Der theoretische und der praktische Teil hängen ja nur äußerlich zusammen [5]. — Diese Auffassung ist irrig. Denn a) V. 1 ist begründet durch den langen, inhaltsschweren Satz in V. 2 ff. Wäre V. 1 eine formelhafte Aufforderung zu Geduld und Aufmerksamkeit, so würde der Verfasser

---

[1] Vgl. Röm 15, 8; 1 Kor 1, 6. Das Wort kommt in attischer Prosa, auf Inschriften und in Papyri vor (vgl. Nägeli, Wortschatz 22). Vgl. *βεβαίωσις* Phil 1, 7 = durch positive Beweisführung für die Wahrheit des Evangeliums den Bestand desselben sichern.

[2] Vgl. Mk 13, 22; Jo 4, 48; Apg 2, 22; 8, 13; 2 Kor 12, 12. *δυνάμεις* in objektivem Sinne Mt 7, 23; 1 Kor 12, 10, in subjektivem Sinne Röm 15, 19 (im Singular). Zu den *μερισμοί* vgl. 1 Kor 12, 4 ff. Estius (zu *μερισμοί*): Non uni omnia, sed aliis alia (sc. dantur). *συνεπιμαρτυροῦντος* = *προσβεβαιοῦντος* (Euthymius). Die Periode V. 2 ff. ist ihrem ganzen Aufbau nach Paulinisch (vgl. 1 Kor 1, 4 ff.; 13, 1 ff.; Tit 2, 11 f.).

[3] Theodoret: Auch Moses hat Wunder gewirkt, deshalb finden sich noch größere Wunder im NT. Im AT besaßen allein die Propheten Geistesgaben, im NT alle Gläubigen.

[4] *ἅγιον* ist noch kein Beweis, daß der Heilige Geist als Person gemeint ist. Übrigens kennt der Hebr wohl die Eigenpersönlichkeit des Heiligen Geistes (vgl. 3, 7), wie auch Paulus die Persönlichkeit des Heiligen Geistes wohl gekannt hat.

[5] Dibelius 11.

wenig ästhetisches Empfinden und Sinn für Symmetrie verraten. Denn einer solch formelhaften Wendung hängt man doch kein zentnerschweres Gewicht an. b) *ἀκουσθεῖσιν* steht in Beziehung zu *ἀκουσάντων* in V. 2. Das Objekt ist beidemal dasselbe (die apostolische Botschaft).

2. Harnack[1] hat seine ganze Hypothese von einer Mehrzahl der Verfasser (Aquila und Priszilla) auf einem schwankenden philologischen Fundamente aufgebaut. Er sagt, der Hebr habe den schriftstellerischen Singular (11, 32; 13, 19), nie aber den schriftstellerischen Plural. Wo demgemäß der Plural nicht kommunikative Redeweise sein könne (5, 11; 6, 9 u. 11; 13, 18 u. 23), müsse er Pluralis auctoris sein. — Demgegenüber muß betont werden: Der schriftstellerische Plural, der eine Bescheidenheit ausdrücken soll, findet sich bei hellenistischen Schriftstellern und in der jüdisch-hellenistischen Literatur häufig neben dem schriftstellerischen Singular[2]. Der Wechsel der Personen in 13, 18 u. 19 braucht uns also nicht stutzig zu machen; auch der Hebr hat den schriftstellerischen Plural. Wir haben somit zwei Arten von Plural in unserem Briefe: a) den generalisierenden oder kommunikativen Plural (1, 2; 2, 3; 4, 1 11 14 f.) und b) den schriftstellerischen Plural (5, 11; 6, 11; 13, 18). Man braucht also nicht mit Harnack zum komplexiven Plural (der Schriftsteller und seine Umgebung) oder zum Pluralis auctoris seine Zuflucht zu nehmen. 13, 18 bildet wohl eine Ausnahme; hier ist der komplexive Plural wahrscheinlicher. Aber letzterer findet bei der Annahme von einem ideellen und einem formellen Verfasser eine gute Erklärung.

Beweis durch die großen heilsgeschichtlichen Beziehungen des Sohnes Gottes zur sündigen Menschenwelt. (2, 5—18.)

(5) Nicht Engel sind es ja, die nach Gottes Bestimmung Herren der kommenden Welt sind, von der die Rede ist. (6) Wohl aber hat von diesem Herrn der neuen herrlichen Welt Jahve — unaussprechlich ist sein Name — an einer Stelle sichere Kunde gebracht, da es ja heißt: „Was ist doch der Mensch, daß du seiner gedenkst, oder der Menschensohn, daß du für ihn dich absorgst! (7) Erniedrigt hast du ihn nur wenig unter die Engel, mit einem Ehren- und Siegeskranz hast du sein Haupt umwunden. (8) Die ganze Welt hast du ihm zu Füßen gelegt und hast ihn über die Werke gesetzt, die deine Hände geschaffen.“ (Die ganze Welt . . . ?) Denn wenn (in der Verheißung des Herrn) von uneingeschränkter Herrschaft die Rede ist, so gab Gott nichts frei, das des Gefeierten Machtbereich nicht umspannte. Freilich jetzt ist diese (messianische) Herrschaft noch nicht zu dieser ihrer vollen Entfaltung gekommen. (9) Wenn aber von Jesus das Wort gilt: „kurze Zeit unter die Engel erniedrigt — mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt“, so hat ihm diese Ehre eingebracht das Todesleiden, wo es seine Absicht war, für jedermann den Tod zu kosten. (10) Denn es war dem Zwecke entsprechend, daß Gott, das Ziel und die Ursache der ganzen Schöpfung, wenn er viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte, den, der ihrem Heile freie Bahn geschaffen, den Leidenskelch bis zur Neige kosten ließ und ihn dann zur Herrlichkeit führte. (Durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen? Im folgenden die Lösung des Rätsels!) (11) Erlöser und Erlöste sind alle Kinder eines Vaters; deswegen hat er, der Messias, keine Gewissensbedenken, die Menschen Brüder zu nennen. (12) Er sagt ja (Ps 22, 23): „Ich will deinen Namen meinen

[1] Probabilia zum Hebräerbrief, in der Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1900.

[2] Vgl. dazu die reichen Beispiele bei Riggenbach, Kommentar 34 A. 92. Selbst Wrede (S. 21) gibt zu, daß man diesem Punkte kein ungebührliches Gewicht beilegen dürfe. Er meint aber, diese häufige kommunikative Redeweise entspreche mehr dem Prediger als dem Briefsteller — wie wenn der Briefsteller nicht auch in enger Wechselbeziehung stände zu den Adressaten und so auf dieselbe formelle Ausdrucksweise käme!

Brüdern verkündigen; inmitten der Versammlung will ich dich preisen." (13) Weiter (Is 8, 17): „Hier stehen wir, ich und die Kinder, die mir Gott gegeben." (14) Nun, was Bruder heißt, ist geformt aus gleichem Fleisch und hat gleiches Blut in den Adern: somit hat Christus (da er unser Bruder ist) die Fleischeshülle, die wir haben, angenommen, um so sterben zu können und dadurch den zu vernichten, der Macht hat über den Tod, nämlich den Satan, (15) und um alle die zu befreien, die im Banne der Todesfurcht standen und darum zeitlebens Sklavenjoch trugen. (16) Dieses Bruder-werden ist ja wohl verständlich *(δή που)*; denn nicht Engeln gilt seine Sorge, sondern um Abrahams Kinder nimmt er sich an. (17) In allen Stücken mußte er Bruder werden mit den Brüdern; er sollte ja vor Gott ein Hoherpriester werden mit teilnehmender Seele und goldhaltiger Treue, Hoherpriester, d. h. der große Fürbitter und Mittler für die Sünden des Volkes. (18) Denn wer die Versuchung selbst empfunden[1], heilt auch besser fremde Wunden.

Sinn: Von der kommenden Welt hab' ich soeben geredet. Da halten wir den Atem an. Prachtbilder steigen auf vor der Seele: ein Sieger, ein König, ein Richter, eine Herrschaft, ewige Herrlichkeit, vollkommener Einklang. Feindliches Geschrei ist verstummt, die Feinde liegen bezwungen im Staube. Furchtbares Los der Widersacher! **Er** ist der Sieger! Wer? Wir können's erraten. Der Heilige Geist sagt's uns. . . . Jesus, der Idealmensch! Seht das Bild des Idealmenschen in dem Psalme: Erniedrigt — erhöht — vollkommener Herrscher. Wer anders ist dies als Christus? Zug für Zug des Idealmenschen spiegelt er wider. Erniedrigt — gekrönt: dies gilt auch bei ihm; dies sind wie zwei Pole in seinem Leben, die in enger Verbindung miteinander stehen. (Ein anderer kann der Idealmensch nicht sein; denn absolute Herrschaft ist bei niemand noch zur Tatsache geworden.) — Dieser Weltenkönig also ist unser Christus, der uns das Heil anbietet. Gerade das ist das Ende und der Gipfelpunkt des Heiles: Herrschen mit ihm. Welch furchtbarer Richter ist er für uns, wenn er nicht jetzt schon thront als König in unsern Herzen! Nicht Engel sind die Herren der glanzvollen Welt. Also kein Rückwärtsschauen in alte Zeiten, kein Leben in einer vergangenen Welt — den realen Tatsachen ins Antlitz geschaut, unverwandt auf Christus das Auge gerichtet! **Erniedrigt?** . . . Eben dadurch sind die intimsten Beziehungen geschaffen zwischen Christus und uns; dadurch steht er höher als die Engel und hat größeres Anrecht auf uns. Von diesem „Kontraste" im gottmenschlichen Leben leben wir ja. Die Passion entspricht ganz dem Erlösungsplan des heiligen und gerechten Gottes: wer die Menschen aufwärtsführen wollte zum Ziele, mußte in die Erniedrigung zu den Menschen hinabsteigen (andere Auffassung: seine Erniedrigung darf uns kein Stein des Anstoßes sein, denn . . .). Er ist unser Bruder — so steht's schon im Heiligen Buche. Also Bruder im vollsten Sinne des Wortes — d. h. Mensch sein mit Menschen und Menschenleid tragen. „Wer den andern helfen will, steig' aus der Höhe zu ihnen hinab in die Tiefe" — dies gilt auch für Christus. Als Gott-Mensch

[1] Wörtlich: auf Grund dessen, daß er versucht gelitten hat, kann er den Versuchten helfen.

nur konnte er Blutfron leisten und Erlöser werden für seine Brüder: den unheimlichen Lebensdruck wegnehmen, der auf ihnen gelastet, das Sterben erlösen und Licht bringen in die große Tragödie des Todes, Satan bezwingen, dem die Menschen sich verschrieben, Sklavenketten brechen, in welche die Menschen geschlagen, und frohes Freudengefühl wecken. Nur so konnte er (menschlich gesprochen) um Menschennot wissen und solche verstehen, wenn ihm selbst die Wasser der Trübsal bis an die Seele gestiegen; nur so konnte in seinem Auge Lieb' und Erbarmen mit heiligem Ernste sich mischen; nur so lernte er verzeihen, vergessen, das heilige Beten — all das mit freudiger Miene und unermüdlichem Eifer; nur so konnte er das werden, was er sein sollte und wollte: mit einem Worte **„Hoherpriester“** mit stillem, persönlichem Leben, mit warmem Herzen, nicht bloß mit trotzigem Willen, zu hartem Felsen erstarrt.

Der Abschnitt bietet der höheren Exegese wie im einzelnen große Schwierigkeiten. Die Frage ist: Welches ist der Zusammenhang mit den vorausgehenden Versen? Eine dreifache Antwort haben die Exegeten darauf.

1. Nach den einen enthält der Abschnitt weitere Motive für die im Anfang des Kapitels gegebene Mahnung = schenket volle Aufmerksamkeit dem Evangelium Christi. Denn a) Christus ist der Herr der kommenden Welt (V. 5—9); b) durch sein Menschwerden hat er die größte Liebe zu uns gezeigt (V. 10—18).

2. Nach andern enthält er eine Fortsetzung des in Kap. 1 enthaltenen Gedankens von der überragenden Stellung Christi gegenüber den Engeln. Christi Suprematie: a) seine absolute Stellung — wer ist er überhaupt? (Kap. 1 und 2, 5—8); b) seine relative Stellung — was ist Christus näherhin uns Menschen? (Tatsachenbeweis. 2, 9—18.)

Man könnte auch Erklärung 2 mit 1 kombinieren. Dann wäre die überragende Stellung Christi gegenüber den Engeln eine indirekte Stütze der Paränese 2, 1—4 (vgl. die Paraphrase).

3. Andere fassen nur 2, 5—9 als selbständigen Teil, dagegen 2, 9—18 als Abschweifung aus apologetischen Gründen = Christus ist der höchste Herr. Seine Erniedrigung als Gottmensch ist dazu wohl ein Gegensatz, aber nur ein scheinbarer. Also braucht dieser vermeintliche Widerspruch kein Glaubenshindernis zu sein. Der Verfasser wollte demnach in seelsorgerlicher Absicht auf die Glaubensnot der Adressaten eingehen. Zugleich wollte er dadurch die Brücke schlagen zum Hauptthema vom Hohepriestertum Christi. — Es wurde sogar schon der Versuch gemacht[1], den Gedanken von der Erniedrigung

[1] Dibelius.

als Hauptthema von Kap. 1 und 2 zu behandeln. Kap. 1 und 2 könne überschrieben werden: Das Rätsel des Leidens Christi und seine Lösung — vergleiche die Emmausjünger, welche dieses Problem nicht fassen können („mußte Christus nicht all das leiden, um so in seine Herrlichkeit einzugehen?“) Die Schriftzeugnisse in Kap. 1 dienen nur dazu, die Rätselhaftigkeit des Schicksals, daß Christus unter die Engel erniedrigt wurde, um so schwerer empfinden zu lassen.

Jede von diesen Auffassungen hat ihre Gründe, aber keine so übermächtige, daß sie die andern Interpretationen streng ausschließt. Auf alle Fälle muß ein ungezwungener Gedankenzusammenhang sich ergeben. Der ganze Abschnitt muß, wie so manche andere im Hebr, psychologisch verstanden werden: Paulus hat eine solche Gedankenfülle, daß er kaum ihrer Herr werden kann. Der eine Gedanke, der noch zurückgehalten werden sollte, überspringt den andern, ähnlich wie dies in Briefen der Fall ist, wo das Herz sich nicht an die Regeln der Disposition halten will. Wäre der Hebr eine ausgefeilte Rede, so hätte er für uns weniger Ecken.

Neben den drei angegebenen Erklärungen gibt es noch andere, die mehr einzelne Verse betreffen:

a) Ihr könnt eigentlich nicht verlorengehen; denn die kommende Welt (= das Heil) gehört ja den Menschen, wie aus dem 8. Psalme hervorgeht (nicht den Engeln). Also ist es pure Gleichgültigkeit, wenn ihr des Heils verlustig geht. — Abart von Erklärung 1.

b) Gott hat das Evangelium bekräftigt durch Wunder; denn er hat es mit Menschen zu tun. Bei Engeln wäre eine solch nachdrückliche Bestätigung des Wortes durch Wunder nicht notwendig. Diese würden als Gottes Diener die jetzige Heilswelt sofort herstellen. Es liege die Tatsache vor Augen, daß der göttliche Ratschluß, wonach dem Messias alles unterworfen sei, noch lange nicht erfüllt sei. Daher bedürfe es wohl einer so kräftigen Verbürgung der Heilsbotschaft (*γὰρ* schließt sich also nur an V. 4, einen etwas nebensächlichen Gedanken, an).

V. 5 ff. *οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν*: Christus nimmt in der Zeit nach der Parusie (die kommende Welt = messianische Endzeit) eine uneingeschränkte Herrscherstellung ein und verfügt über ein unbeschränktes Herrschaftsgebiet. Seine Herrschermacht wird sich dann vollkommen realisieren. Da müssen die Engel bescheiden zurücktreten. Diese Herrschaft ist schon im 8. (messianischen) Psalme angedeutet: der Vollsinn der dort enthaltenen Gedanken lebt sich nur in Christus aus.

V. 9. Freilich diese Erhöhung und Idealherrschaft Christi hat eine schmerzliche Vorbedingung: vorübergehende Erniedrigung und Leiden. Nur auf dem steilen, dornenvollen Wege des Leidens kam Christus in die schwindelnde Himmelshöhe.

V. 10. *ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα*: Gottes Schöpferwille und Schöpfermacht greift überall hinein, also auch in die tiefe Frage der Er-

lösung. Gott hatte mit den Menschen Großes vor: er wollte sie zur Herrlichkeit führen. — *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι*: seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit war es nun entsprechend, den Modus der Menschwerdung und der Passion zu erwählen für den, der dem Heile der Menschen freien Weg schuf. Christus mußte durch die Menschwerdung sich mit den Menschen solidarisch erklären. Nur so war der Erlösungsplan durchführbar, die Menschen zur Seligkeit zu führen.

V. 11 ff. *ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες*: Christus und seine Erlösten stehen zueinander im Bruderverhältnis. — *δι᾽ ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν* usw.: Kunde davon gibt schon das AT, wo der Messias mit den Menschen auf eine Linie sich stellt, — rein äußerlich durch den Brudertitel, innerlich, indem er ihre seelischen Interessen (Verherrlichung Gottes, Gottvertrauen, Gehorsam) zu selbsteigenen Interessen macht.

V. 14. *ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός*: also der Messias und die Menschen stehen nach den Worten der Offenbarung zueinander im Bruderverhältnis. Dann muß dieser heiligen Botschaft auch die natürliche Tatsache entsprechen. Bruderverhältnis besteht sonst auf Grund von gemeinsamem Fleisch und Blut. — *καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν*: deshalb mußte Jesus, um wirklicher Bruder zu werden, gleich wie wir Mensch werden. — *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ᾽ ἔστιν τὸν διάβολον*: nur als wirklicher Bruder, d. h. Mensch, konnte er uns helfen, d. h. sterben, und durch seinen Tod konnte er den Satan vernichten, der Obmacht über den Menschen hat und diese im dunklen, schweren Menschentode zeigt.

V. 15. *καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους*: und die Menschen von der Knechtschaft befreien — *ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*: auf welchen die bange Furcht vor dem Tode das ganze Leben hindurch wie ein schwerer Druck lastete.

(In V. 14 ist der tiefste Grund für die Menschwerdung angegeben, und zwar in logischer Beweisführung — Art Kettenschluß —:

Obersatz: Die Menschen sollten von Satan und Todesfurcht befreit werden.

Untersatz: Dies war nur möglich, wenn einer, der ihresgleichen ist, ihr Stellvertreter sein und gebührende Genugtuung leisten kann, sich ihrer annimmt.

Schlußsatz: Also mußte Christus Mensch werden.)

V. 17. *ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι*: in allen Stücken mußte daher Jesus den Brüdern, d. h. den Menschen, gleich

werden. — *ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*: durch das Menschsein wurde es ihm ermöglicht, alle Hemmungen und Leiden, die Disharmonien des menschlichen Daseins praktisch zu erleben. Ein verständnisvolles, ersprießliches, persönliches Walten wurde ihm dadurch ermöglicht in seinem Erlöserberuf[1]. — *ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι*: dadurch hat er intimeres Verständnis gewonnen für unsere Not; seine eigenen Leiden schlagen die Brücke zum besseren Verständnis unserer eigenen Notlage.

V. 5. *οἰκουμένη ἡ μέλλουσα* ist soviel wie *αἰὼν μέλλων*; nur ist für den zeitlichen Begriff der mehr geographische *οἰκουμένη* eingesetzt = die messianische Weltperiode oder der „Jesusstaat“, der seiner Vollendung nach in die Zukunft fällt[2] (vgl. 1, 6 10 f.). Es ist nicht *κόσμος μέλλων* gesagt, da *κόσμος* einen ethischen Wert enthält (Welt = gottfeindliche Welt, Weltgeist — hebräisch: הָעוֹלָם הַבָּא). Als positiver Gedanke in V. 5 ist zu erwarten: sondern Christus. Bei der oben angegebenen Erklärung 3ª („sondern den Menschen“) würde das bisherige Verhältnis Engel — Christus eine plötzliche Verschiebung erleiden. Der Gedanke: „der Mensch ist der Herr der kommenden Welt“, mutet uns doch etwas fremd an und hat auch keine Stütze im NT. Wohl aber findet sich im NT die Anschauung, daß Christus und mit ihm seine Heiligen die Welt richten werden[3]. Außerdem ist der in V. 8 ausgedrückte Gedanke an andern Stellen auf Christus angewendet[4]. V. 5 meint Paulus eine ausgesprochene Herrscherstellung, für die der Mensch nicht in Betracht kommen kann. — *λαλοῦμεν* ist schriftstellerischer Plural und weist zurück auf 1, 14. Es ist ein Reden im allgemeinen Sinn, kein mündliches Sprechen des Redners, als ob der Hebr eine Rede wäre. Manche Erklärer[5] sehen in V. 5 das Thema des Briefes = die kommende Welt, welche den Gegenstand unseres Briefes oder unserer Abhandlung bildet. Indes nicht die zukünftige Welt, sondern der hohepriesterliche Mittler ist Hauptgegenstand unseres Briefes.

V. 6 gibt in einem Zitat das positive Gegenstück zu V. 5 (deswegen *δέ*). *πού τις* ist eine dem Hebr eigentümliche Zitationsweise (vgl. 4, 4). Auch bei Philo findet sich diese Zitationsweise oft. Auf den Fundort der Stelle ist kein Gewicht gelegt. Vielleicht daß die Ehrfurcht vor dem Worte „Jahve“ mit hereinspielt. — *διαμαρτύρομαι* (auch bei Plato und Demosth.) = heilig bezeugen.

In Ps 8 wird in ausdrucksvoller Form die Herrscherstellung des Menschen auf Erden besungen. (V. 5 ist eine erstaunte Frage: Wie kommt es doch, daß du dich um dieses schwache Wesen kümmerst und für dasselbe sorgst? — Die Krönung mit Ehre und Pracht spielt ursprünglich an auf

---

[1] Ephräm: Auxiliatur, utpote conscius rerum ex infirmitate carnis, tamquam si nunc, postquam carnem assumpsit, eas magis sciret.

[2] Andere verstehen unter *οἰκουμένη* die ntl Ökonomie = Christus ist das Haupt des Neuen Bundes (Bisping). Der in *ὑπέταξεν* und dem ganzen Zusammenhang liegende Herrschergedanke ist bei dieser Erklärung zu stark nivelliert. Estius: Novi homines, novum saeculum, nova res publica.

[3] Vgl. 1 Kor 6, 2; Offb 3, 21. [4] 1 Kor 15, 26 f. Eph 1, 22.

[5] Z. B. B. Weiß. Schon Ökumenius sagt: *ὁ ἐσόμενος κόσμος, περὶ οὗ ὁ ἅπαξ λόγος ἡμῖν.*

die Erschaffung nach dem Ebenbild Gottes.) Paulus deutet den Psalm messianisch (vgl. 1 Kor 15, 27); es kam ihm eben auf den ganzen Geist des Psalmes an; Einzelheiten wie die beiden Fragesätze störten ihn nicht. Ob der Psalm ursprünglich messianischen Charakter hatte oder nicht, ist für uns eine müßige Frage. Es genügt uns, daß Paulus mit seiner tiefreligiösen suchenden Seele über die Enge des Buchstabens hinausschritt und ihm messianischen Charakter zusprach. Ohnehin kann man sagen, daß der Psalm eine treffliche Zeichnung der gottmenschlichen Person Jesu bietet (Staunen über seine Würde und Erhabenheit).

V. 7. ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους — im hebräischen Texte heißt es: du ließest ihn wenig zurückstehen hinter Gott. Die Septuaginta übersetzt παρ' ἀγγέλους, weil sie den Vergleich wohl zu stark findet. — βραχύ = nur wenig (Bezeichnung des Grades). Manche Erklärer wollen V. 7ª direkt auf Jesus deuten und fassen demgemäß schon 7ª βραχύ zeitlich = nur kurze Zeit. Indes das V. 9 eigens genannte und wie neu eingeführte Ἰησοῦν scheint darauf hinzuweisen, daß das Psalmwort V. 6—8 noch nicht unmittelbar messianisch gemeint ist. Demgemäß werden wir dem Worte βραχύ den ursprünglichen Sinn (= ein wenig) hier belassen müssen.

V. 8. Das πάντα wird noch eigens herausgegriffen, damit sich ein Anknüpfungspunkt ergibt für die allumfassende, lückenlose Herrschaft Christi; solche Herrschaft ist bei einem gewöhnlichen Menschen überhaupt nicht denkbar. — πάντα ist also für Paulus der Schlüssel zum ganzen Verständnis des Psalmes (messianisch). — νῦν αὐτῷ = jetzt (zeitlich oder gegensätzlich) aber sehen wir die Herrschaft des im Psalmwort gezeichneten „Menschen" noch nicht verwirklicht; folglich ist mit dem Idealmenschen im Psalme Christus gemeint, der unbegrenzte Herrschaft und Ehre erhalten soll. — V. 8ᵇ und ᶜ dienen demnach nur dazu, den messianischen Gehalt des Psalmes zu erschließen (= dieser Idealmensch ist Christus). V. 6 ist also zunächst im ursprünglichen Sinne zu fassen, d. h. ἄνθρωπος ist der Mensch, aber im Hintergrund dieses ἄνθρωπος steht der Messias; der Vers enthält im Zusammenhang mit den folgenden Versen einen durch die Zeilen gebundenen niederen und einen über den Zeilen schwebenden höheren Sinn[1].

V. 9 ist ein komplizierter Satz: drei selbständige Gedanken sind ineinandergeschweißt: a) diese Herrschaft (von der in V. 5 ff. die Rede war) ist Christus zugefallen; b) Bedingung dieser Herrschaft war das Leiden; c) Zweck dieses Leidens war die universale Zuwendung des Heils. — Der inhaltsschwere, überladene Satz steht da wie ein Wegweiser, der mit drei mächtigen Armen nach drei verschiedenen Himmelsrichtungen weist. Im Grunde ist er nichts anderes als eine Ausdeutung des Psalmwortes auf Jesus.

βραχὺ ἠλαττωμένον (Zurückverweisung auf V. 7) ist mehr nebensächlich. βραχύ ist jetzt, wo es unmittelbar auf Jesus gedeutet ist, zeitlich zu fassen = nur eine kurze Zeit. — ἠλαττωμένον (Partic. Perf. Pass. von ἐλαττόω): die Erniedrigung ist als ein Zustand gedacht; es ist das ganze Erdenleben Jesu gemeint. — Ἰησοῦν (der geschichtliche Jesus) ist direktes Objekt mit dem Attribute ἠλαττωμένον oder besser Apposition zu ἠλ. — διὰ τὸ πάθημα ist mit ἐστεφανωμένον zu verbinden; διά gibt den Grund an, nicht den Zweck (= damit er sein Todesleid wirksam mache). — Der ὅπως-Satz (Tonstelle!) ist eine weitere Ausführung des in διὰ τὸ πάθημα enthaltenen Gedankens. Andere verbinden ὅπως . . . mit ἠλαττωμένον = unter die Engel erniedrigt, damit er den Tod koste. — Der Aorist in γεύσηται braucht nicht als ein dem

[1] Theodoret von Cyrus, Estius u. a. lassen nur die direkt messianische Deutung des Psalmwortes gelten. — Bei unserer obigen Erklärung ist allerdings vorausgesetzt, daß der Text nicht irgendwie verdorben ist.

ἐστεφανωμένον vorausgehendes Faktum gefaßt zu werden = auf daß er den Tod gekostet habe[1]. In der Koine ist die Unterscheidung zwischen Konjunktiv Präsentis und Aoristi ins Wanken gekommen[2]. — γεύεσθαι θανάτου ist das spätehebräische טָעַם מִיתָה[3]. — ὑπὲρ = zugunsten, für. Der Stellvertretungsgedanke (= an Stelle von) liegt darin wohl noch nicht ausgedrückt (vgl. 9, 7)[4]. — χάριτι θεοῦ (stärker beglaubigt[5]) enthält den großen zentralen Gedanken: der ganze göttliche Heilsplan war Gnade gegen die Menschen. Gnade war es, daß Gott Vater Jesus in die Welt geschickt und das Erlösungswerk ihm aufgetragen hat[6].

V. 10 ist ein allgemeiner, apodiktischer Satz, an den sich in den folgenden Versen die Begründung anschließt. Die Heilsordnung, welche die Passion zu Hilfe nahm, entsprach durchaus Gottes Heiligkeit oder Gerechtigkeit. — πρέπειν bezeichnet bei einem Menschen eine moralische Verpflichtung, die aus seiner ganzen Stellung erwächst[7], bei Gott = es war seinem Wesen entsprechend. — αὐτῷ = Gott. — δι' ὅν (kausal = durch dessen Willen, wohl nicht final = um dessentwillen): alles, was entsteht und vergeht, ist auf den Schöpferwillen und die Schöpfermacht Gottes zurückzuführen. Demgemäß ist Jesus den Todesweg gegangen, weil es seines Vaters Willen entsprach. — ἀγαγόντα[8]: der Aorist drückt nicht die Vergangenheit, sondern ein unbestimmtes Zeitverhältnis aus = wenn oder da er führt. Zweck der Weltschöpfung war es, die Menschen zur Herrlichkeit zu führen. Dieser Plan konnte nur durch die Passion Jesu verwirklicht werden. — πολλούς[9] ist Abschwächung von παντός in V. 9. — ἀρχηγός = αἴτιος (Chrys., Theodoret, Theophylakt),

---

[1] Seeberg. [2] Radermacher 122 f.

[3] Vgl. Mt 16, 28; Mk 9, 1; Jo 8, 52.

[4] Gegen B. Weiß.

[5] Die Lesart *χωρὶς θεοῦ* (= ohne Gott), welche in M 67 sich findet und in der alten Zeit namentlich von Origenes verfochten wird, hat eine gewisse Geschichte in dogmatischer Hinsicht erlangt. Man müßte den Ausdruck erklären im Anschluß an 1 Kor 15, 17: „Er hat für alle den Tod gekostet, mit Ausnahme von Gott" (Origenes, Theodoret von Cyrus). Namentlich Theodor von Mopsueste hält an dieser Lesart fest und erklärt, die Gottheit sei beim Leiden nicht in Mitleidenschaft gezogen worden: *οὐδὲν πρὸς τοῦτο* (sc. *γεύσασθαι τοῦ θανάτου*) *παραβλαβείσης τῆς θεότητος . . . τὸ γάρ τοι τοῦ πάθους οὐδαμῶς αὐτῇ πρέπον ἦν* (ohne daß die Gottheit dabei, nämlich beim Kosten des Todes, in Mitleidenschaft gezogen worden wäre) — eine sprachlich und auch theologisch unrichtige Erklärung. Eine derartige christologische Auffassung hat auch nicht den leisesten Stützpunkt im Hebr. Manche (Weiß, Dibelius) wollten in *χωρὶς* eine Anspielung finden auf die Gottverlassenheit Jesu am Kreuze (Mk 15, 34). Weiß sagt, *χωρὶς θεοῦ* sei für den Gedankenzusammenhang durchaus notwendig. Denn im „Schmecken des Todes" liege eine subjektive Erfahrung, daher dürfe das Motiv der Gottverlassenheit nicht fehlen.

[6] Jo 3, 16 („So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß . . ."). 1 Jo 4, 10. Röm 5, 8. Ebenso Chrysostomus, Euthymius, Estius. Euthymius: *διὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν εἰς ἡμᾶς — μηδὲν ὀφείλων αὐτός* (ohne daß er selbst etwas schuldig war).

[7] Vgl. Hebr 7, 26; Mt 3, 15; Eph 5, 3; 1 Tim 2, 10; von Sachen Tit 2, 1.

[8] Eine eigenartige Auffassung führt Estius an: „der den Stammvätern einen natürlichen Ruhm auf Erden gegeben hatte, weil sie verschiedenartige Trübsale bestanden hatten".

[9] Vgl. Mk 10, 45 *(λύτρον ἀντὶ πολλῶν)*; Röm 8, 29 *(πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς)*.

auctor, inventor[1]. Einige übersetzen es (hier unrichtig) mit dux = der das Heil (= Herrlichkeit) zuerst empfangen hat. — ἀγαγόντα ist mit αὐτῷ (= Gott) zu verbinden. Statt des Dativs steht der Akkusativ; solche Vernachlässigung der Attraktion im Kasus ist gut griechisch[2]. Andere beziehen ἀγαγόντα auf ἀρχηγόν = den, der viele Söhne zur Herrlichkeit führte, nämlich den Urheber des Heils. Der Gedanke wäre leicht verständlich, aber auffallend wäre das Fehlen des Artikels vor ἀγ. sowie der Gebrauch von υἱούς anstatt ἀδελφούς. — τελειοῦν ist ein Begriff von verschiedenen Farbennuancen. Der Originalsinn ist a) zum Ziele führen. Daraus ergibt sich b) zur Vollendung = zur Herrlichkeit führen und c) zur Reife führen, vollkommen machen (mit ethischem Moment). Der jeweilige Sinn muß aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Mit Beziehung auf Personen kommt der Begriff noch an andern Stellen des Hebr vor[3]. An unserer Stelle ist es der Widerhall von ἐστεφανωμένον δόξῃ (V. 9) und bedeutet daher „zur Herrlichkeit führen“ (das Johanneische δοξασθῆναι)[4]. Protestantische Erklärer[5] betonen gern das ethische Moment = Jesu Sündelosigkeit wurde in der höchsten Leidensprobe bewährt. Leiden waren das spezifische Mittel, ihn zu seiner sittlichen Vollendung zu führen. Dieser Gedanke läge zwar ganz in der Auffassung des Hebr, der ja die ὑπακοή Jesu betont; nur müßte man den Ausdruck allgemein fassen (= durch Leiden vollendet) und bedenken, daß Paulus die menschliche Natur Jesu beleuchtet. Die Auffassung von einer Erhöhung der inneren, persönlichen Qualität beim Gottmenschen ist abzulehnen.

V. 11. Mit ἑνός ist Gott gemeint (nicht Adam oder Abraham). Durch Teilnahme an der menschlichen Natur ist er in ein reales Bruderverhältnis zu den Menschen getreten. — ἁγιάζειν ist ein für Paulus charakteristischer Ausdruck, ein Lieblingsausdruck der Hauptbriefe mit evident religiös-nationalem Gepräge = reinigen, weihen. — Angesichts der ganzen Idee des Hohepriestertums Christi (= aktuelles Handeln und Zuwenden der Erlösungsgnaden gegenüber dem einzelnen), dürfen wir das Präsens im Partizip pressen: es ist ein fortdauerndes Geheiligtwerden und eine fortdauernde heiligende Tätigkeit, die Christus an seinen Gläubigen übt, gestützt auf sein Todesleiden. Es ist gedacht an das konkrete Verhältnis zwischen Christus und uns. — πάντες gehört zu den beiden vorausgehenden Partizipien. Paulus entnimmt die Beweise für sein Schlußverfahren dem AT. Es ist ein logisch korrekter Schluß; man darf also nicht sagen, es stecke ein πρῶτον ψεῦδος darin; Paulus habe das Bruderverhältnis, das aus der Tatsache der Erlösung sich ergebe, zum voraus in seinen Obersatz hineingenommen. Aber der logische Schluß ist aufgebaut auf der sichern Glaubensgrundlage, wo der Schluß schon zum

---

[1] Der Sinn an dieser Stelle muß bestimmt werden aus analogen Stellen des NT; vgl. Apg 3, 15: ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς (vgl. übrigens Hebr 12, 2). Weil Christus der „Urheber“ des Lebens ist, ist er schlechthin ἀρχηγός und σωτήρ für andere (Apg 5, 3). ἀρχηγός = dux kommt wohl im AT vor, aber die Begriffszusammensetzung ist an jenen Stellen eine andere.

[2] Vgl. Lk 1, 74; Apg 15, 22; 11, 12; 25, 27. [3] 5, 9; 9, 9; 10, 14.

[4] Ebenso schon alte Erklärer: Theodoret, Theophylakt, Euthymius, nur denken sie gern an die Auferstehung (Cyrillus). Vgl. Ökumenius: τὸ ἐλλεῖπον (das Fehlende) Χριστῷ ἀναπληρῶσαι (ausfüllen). τί δὲ ἐνέλειπε τῷ Χριστῷ; τὸ ἀθάνατον. ἀνεπλήρωσεν οὖν αὐτῷ τὸ ἐλλεῖπον ὁ πατὴρ διὰ τῆς ἀναστάσεως. Seeberg: „Es geziemte sich für Christus, durch Leiden sein Ziel zu erreichen = Heilsurheber zu sein“ (philologisch unmöglich).

[5] B. Weiß, Windisch.

voraus gesichert ist. Paulus will durch sein Schlußverfahren mehr beleuchten als beweisen. — δι' ἣν αἰτίαν: häufig in den Pastoralbriefen (vgl. 2 Tim 1, 6). — ἐπαισχύνεται: es war für ihn eine Herablassung, durch diese Benennung sich den Menschen gleichzustellen trotz des himmelweiten Unterschiedes infolge des metaphysischen Sohnesverhältnisses (vgl. die Präexistenz im ersten Kapitel).

V. 12. Durch λέγων deutet der Verfasser an, daß er den Psalm direkt messianisch faßt. Jesus hat die Anfangsworte des Psalmes („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?") auf sich selbst bezogen. Einzelzüge des Psalmes („ich bin ein Wurm und kein Mensch") stimmen mit der Leidensgeschichte überein; das, was das ideale Israel von sich aussagt, ist nur von seinem größten Sohn, dem Messias, bezeugt.

V. 13. καὶ πάλιν sc. λέγει oder λέγων οὐκ ἐπαισχύνεται [1]. Die Worte sind ursprünglich von Isaias gesprochen [2], aber Paulus legt sie dem Messias in den Mund, weil er Isaias als einen Typus des Messias oder die Stelle als eine direkte Äußerung desselben betrachtet. Sinn des Zitats ist: Der Messias ist nicht bloß eine majestätisch-göttliche Erscheinung, sondern er vertraut, glaubt und hofft, d. h. er ist wie ein Mensch unter Menschen. Er schließt sich in seinem religiösen Leben ganz zusammen mit den Menschen (παιδία), die ihm von Gott anvertraut sind. Durch das zweimalige ἐγώ soll die Person des Messias recht hervortreten.

V. 14. κεκοινώνηκεν (von κοινωνέω = teilhaftig werden; Perfekt mit präsentischer Bedeutung — Vulg. participes sunt) gibt die unmittelbare Folge der vorausgehenden Verse an: sie sind seine Brüder — ergo muß er auch teilnehmen . . . — αἷμα καὶ σάρξ [3] bezeichnen die menschliche Natur nach ihrer physischen Seite, wobei auch das Natürlich-Geistige eingeschlossen ist. — παραπλησίως (bei Herodot, Arrian; in Septuaginta und NT sonst nicht vorkommend [4]) = in gleicher Weise, ohne Abzug nahm er dem Bruderverhältnis entsprechend teil an . . . Aber dies ist ganz allgemein gesagt,

---

[1] Das διηγήσομαι der Septuaginta ist mit ἀπαγγελῶ vertauscht. — Die ursprünglich ein Ganzes bildende Isaiasstelle 8, 17 ff. ist durch καὶ πάλιν getrennt, weil in der einen Stelle zwei verschiedene Momente hervorgehoben werden sollen.

[2] Is 8, 17 f. Kap. 7 ist die Rede vom Emanuel, dem kommenden Herrscher des Landes — eine verheißungsvolle, tröstende Weissagung. Isaias selbst wird aufgefordert, geduldig auf die Erfüllung zu harren. Im hebräischen Text sagt der Prophet: „So harre ich denn auf Jahve und hoffe auf ihn. Siehe, ich und die Kinder, die mir Gott gegeben, sind zu Wahrzeichen in Israel geworden" (d. h. ich mit meinen Söhnen sind wegen unserer Namen Zeugnis dafür, daß in Jahve allein das Heil ist. Isaias = Heil; Maherschálal und Scheâr Jáschub = Gott wird das Volk strafen und einen Teil zurückkehren lassen. Diese Namen wurden dem Isaias prophetisch geoffenbart). In der Septuaginta lautet die Stelle: πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ· ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία, ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός· καὶ ἔσται σημεῖα . . . Hinter θεός ist also abweichend vom hebräischen Text καί eingeschoben. Dadurch wird ἰδοὺ ἐγώ usw. zu πεποιθὼς ἔσομαι gezogen = nicht bloß er setzt auf Gott sein Vertrauen, sondern auch die ihm von Gott gegebenen Kinder. — Zu 13[b] vgl. das Wort des Heilandes in den Abschiedsreden (Jo 17, 6): „Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbort, welche du mir aus der Welt gegeben hast" (vgl. 17, 9; 6, 37 39).

[3] Umgekehrte Wortstellung wie Eph 6, 12. Vgl. Mt 16, 17 und Gal 1, 16.

[4] Vgl. übrigens Phil 2, 27 (ἠσθένησεν παραπλήσιον θανάτῳ = er war auf den Tod krank).

über Art und Weise und Grad ist nichts darin ausgedrückt. — τὸν κράτος ἔχοντα[1]: durch die Sünde hat der Teufel Obmacht über die Menschen erhalten; diese äußert sich hauptsächlich im Tod. Ist der Mensch von der Sünde befreit, so ist des Teufels Obmacht gebrochen (Verhältnis von Ursache und Folge). Der Tod besteht freilich noch weiter, aber nicht als Gewaltmittel, sondern als Sühne. Nur vorübergehend verfällt der Leib dem Tode; auch ihm wird einmal die Herrlichkeit zuteil. — καταργεῖν (öfters im NT) = unschädlich machen. Die beiden am Anfang und Ende des ἵνα-Satzes stehenden θανάτου sind beabsichtigte, wirkungsvolle Antithesen.

V. 15. ἀπαλλάξῃ: absolut gebraucht[2]; man könnte ergänzen: vom Todesbanne. — φόβῳ θανάτου: in der subjektiven Fassung[3] liegt ein zarter, psychologischer Gedanke. Das Bewußtsein, der Knechtschaft des Todes ausgeliefert zu sein, bedeutete einen starken Lebensdruck und eine tiefe Herunterstimmung des Lebensgefühls[4]. Diese unheimliche Todesangst wurde namentlich auch hervorgerufen durch das Gesetz, das die Juden nicht erfüllen konnten. Als wahrer Mensch mußte demgemäß Christus dieser Todesangst auch unterworfen werden; als wahrer Hoherpriester mußte er dem Verlangen und Dürsten der Menschen nach Befreiung aus der Todeswelt entgegenkommen. διὰ — ζῆν substantivierter Infinitiv (Zeitbestimmung).

V. 16: ἐπιλαμβάνεσθαι: eigentlich anfassen, dann — eine im NT zum erstenmal vorkommende Bedeutung — sich eines annehmen[5]. Durch das Fehlen

---

[1] Chrysostomus: „Das Wunderbare daran ist, daß er (Jesus) mit den Mitteln schlug, in welchen die Stärke des Teufels lag." Das Brechen der Gewaltherrschaft Satans ist ein Johanneischer (Jo 12, 31) und echt Paulinischer Gedanke — vgl. 2 Tim 1, 10 (*καταργεῖν τὸν θάνατον* = den Tod außer Wirksamkeit setzen). Der Hebr sagt: „welcher die Herrschaft über den Tod hat" — aber im stillen darf man doch herauslesen, daß er auch den Tod überwunden hat. Der Tod hat keine Schrecken mehr!

[2] Weil *ἀπαλλάτειν* sonst mit Genetiv konstruiert wird und *ἔνοχος* mit Dativ, verbinden manche Erklärer: *ὅσοι . . . ἔνοχοι ἦσαν, δουλείας* = welche im Banne der Todesfurcht standen, von Knechtschaft befreie. Diese Erklärung wäre sprachlich gut möglich und gäbe einen guten Sinn; nur wäre das Verbum weit vom Substantiv getrennt.

[3] „Todesfurcht" als einheitlicher Begriff. Darin liegt dann auch die Furcht vor den Folgen des Todes und die Furcht, daß der Tod ewig daure.

[4] Estius: Homines vitam agebant in misera quadam servitute, dum mortis imaginem semper ante oculos ferentes eius metu prohibebantur, ne puram voluptatem et gaudium ex ulla re perciperent. Schön schildert Eusebius (Cramer, Katene II, 17, S. 426) die Ohnmacht der Menschen gegenüber dem Tode: . . . *οὐκ ἦν τοῦ κακοῦ* (Tod) *παραμύθιον* (Trost) *ἀνθρώποις, οὐ λόγος, οὐ βίος, οὐ σοφῶν λογισμός, οὐ παλαιῶν συγγράμματα, οὐ προφητῶν θεσπέσματα* (Prophezeiungen), *οὐκ ἀγγέλων ἐπιφάνεια. — πάντων δὲ κρείττων καὶ ἀνώτερος* (überlegen) *τὴν κατὰ πάντων νίκην ἐνεῖχεν ὁ θάνατος, ὑψηλός, μεγάλαυχος, ὑπερήφανος* (hochtrabend, prahlerisch, übermütig), *ᾧ δὴ καταδεδουλωμένον τὸ θνητὸν γένος παντοίαις ἐκαλινδεῖτο παρονομίαις* (sich in mannigfachen Gesetzwidrigkeiten hin und her wälzte).

[5] Vgl. Mt 14, 31 und Hebr 8, 9 (Zitat aus Jeremias!); sonst *ἀντιλαμβάνεσθαί τινος*. Vgl. Apg 20, 35. — Die alten Exegeten (Chrysostomus, Cyrill, Theodoret, Ökumenius) erklären irrigerweise = die Natur jemandes annehmen. — Der ganze Gedanke ist wohl eine Anspielung auf Is 41, 8 f. (vgl. dazu Lk 1, 54): *σπέρμα Ἀβραάμ, ὃν ἠγάπησα, οὗ ἀντελαβόμην.*

des Artikels werden die Gattungen hervorgehoben. — δή που (nur hier in der Heiligen Schrift) ist eine Art Höflichkeitspartikel und knüpft an eine bekannte Wahrheit an = doch wohl. Der „Same Abrahams“ ist zunächst die unerlöste Judenschaft, dann in Paulinischem Sinn die Menschen überhaupt.

V. 17 f. bringt den Erlösungsgedanken in einer neuen prachtvollen Variation (Hohepriester); er schildert zugleich den religiös-psychologischen Wert der Menschwerdung Jesu. — ὅθεν (ursprünglich lokativ = woher) kommt als Folgerungspartikel sechsmal im Hebr vor[1]; sonst fehlt es ganz in den Paulinischen Briefen. — ὤφειλεν (vgl. ἔπρεπεν V. 10) bezeichnet die Pflicht, die aus der einmal übernommenen Aufgabe von selbst hervorgeht. — κατὰ πάντα: alles, was heißt „ich bin Mensch“ (die Sünde ausgenommen 4, 15), Leiden, Versuchungen, Tod, mußte er auf sich nehmen. Menschsein war psychologische Vorbedingung der Menschlichkeit. — ὁμοιοῦσθαι (in der profanen wie biblischen Gräzität) = gleichgemacht werden, gleichen. — ἐλεήμων und πιστός sind Attribute zu ἀρχιερεύς — ἐλεήμων bezeichnet die Gesinnung den Menschen gegenüber (der Schrei menschlicher Not dringt zu seinem Herzen), πιστός ist die gegen Gott und indirekt auch gegen die Menschen betätigte Gesinnung (Treue in seiner höheren Mission — willige Erfüllung des Willens Gottes bezüglich Mitteilung der himmlischen Wahrheit und Erlösung des Menschengeschlechts, ganze Hingabe an die Berufsaufgabe[2]). — Mitleid und Treue sind nicht einmalige Gesinnung, sondern innere Qualitäten, die zu allen Zeiten und den einzelnen Menschen gegenüber aktiv sind. — τὰ πρὸς τὸν θεόν: in Beziehung auf das Verhältnis der Menschen zu Gott. — εἰς ἱλάσκεσθαι[3] ist nähere Bestimmung zu ἀρχιερεύς. Darin bestand eben die Aufgabe des Hohenpriesters, zwischen Gott und dem Volke zu vermitteln.

---

[1] 3, 1; 7, 25; 8, 3; 9, 18; 11, 19; ebenso Mt 14, 7 und Apg 26, 19.

[2] Chrysostomus gibt den Begriff „treu“ folgendermaßen wieder: „welcher als Verwalter für das besorgt ist, was ihm anvertraut worden ist, und nicht gestattet, daß es planlos verschleudert werde“. Vgl. zu „treu“ Mt 25, 21 und 1 Kor 4, 2. — πιστός (ursprünglich Verbaladj. von πείθειν) ist einer, dem vertraut werden kann, sowohl von Sachen als von Personen (in Profangräzität und Sprachgebrauch der LXX). Häufig ist es Übersetzung des atl נֶאֱמָן. Es ist (schon bei Pindar) Attribut Gottes, auf den schlechthin Verlaß ist (Hebr 10, 23; 11, 11), und erhält die besondere Bedeutung „treu“. — ἐλεήμων (in der attischen und späteren Gräzität selten) wird in der LXX nur von Gott gebraucht hinsichtlich Erweisung seiner rettenden Gnade; im NT nur noch Mt 5, 7.

[3] ἱλάσκεσθαι (Septuaginta: ἐξιλ...): a) ursprünglich = jemand günstig stimmen im allgemeinen Sinn (hebr. כִּפֶּר); b) den Zorn eines Menschen oder einer Gottheit beschwichtigen (auch in der heidnischen Literatur). Gern ist damit der Nebengedanke verbunden, daß durch ein Geschenk die Gottheit umgestimmt wird. Im NT erleidet das Wort einen religiösen Bedeutungswechsel: Gott kann nicht umgestimmt werden, sondern „er ist oder wird gnädig“ aus freier Initiative, ohne Rücksicht auf die Leistung des Menschen. Vgl. das Wort des Zöllners (Lk 18, 13): ἱλάσθητί μοι = sei mir gnädig. Mit einem Akkusativ verbunden kommt es so zur Bedeutung c) „Sünden vergeben“. d) „sühnen“ mit περί der Person oder bloßem Akkus. der Schuld. Der ntl Begriff „sühnen“ enthält zwei Momente: α) freier Gnadenakt Gottes, β) Leistung des Schuldigen als Äußerung der Reuegesinnung (vgl. dazu Riggenbach 59 A. 56). (ἐξ)ιλάσκεσθαι τὴν ἁμαρτίαν kommt auch in der Profangräzität vor (vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 52), ist also keine sklavische Herübernahme des hebr. כִּפֶּר. — ἱλάσκεσθαι ist ein neutraler Begriff, besagt also nichts darüber, daß die Sünde vor den Augen Gottes „zugedeckt“ werde.

Speziell denkt Paulus hier, wie sich aus dem λαός ergibt, an den großen Sühneakt, den der Hohepriester am Versöhnungstag vollzog. Dadurch sollten alle irgendwie noch vorhandenen Sünden gesühnt und ein vollkommen lauteres Verhältnis zu Gott hergestellt werden. — Die formellen, sprachlichen Ausdrucksmittel, mit denen Paulus arbeitet, sind der Sprache und den Anschauungen des AT entnommen, den Inhalt aber für das hohepriesterliche Amt hat der schöpferische Geist Pauli und die evangelische Botschaft gegeben; die tieferen Beziehungen Christi zu den Menschen und zu den Einzelseelen im Hebr sind losgelöst vom atl Geiste.

V. 18. ἐν ᾧ kann gefaßt werden: a) ἐν τούτῳ, ὅ (Röm 14, 22) oder b) ἐν τούτῳ, ὅτι (Röm 8, 3. Jo 16, 30). — Der Nachdruck liegt auf πειρασθείς: durch Leiden und Versuchungen wurde Christus ein verständnisvolles, ersprießliches Walten ermöglicht. Das πειράζεσθαι darf nicht zu eng gefaßt werden (= die Versuchungen zur Sünde, die inmitten der Passion auftauchten und zum Leiden hinzukamen), sondern hat den weiteren Sinn: die Lebens- und Todesleiden mit den häufigen Begleiterscheinungen der Versuchungen. Jesus selbst nennt seine Leiden πειρασμοί (Lk 22, 28). Der göttliche Hohepriester leistet Beistand nicht bloß in den Versuchungen, sondern in Leiden mit den damit verbundenen Versuchungen.

βοηθῆσαι = helfen im Kampfe wider die Sünde, mitstreiten, stärken, aufrichten, trösten (also nicht identisch mit ἱλάσκεσθαι).

Praktische Folgerungen aus der Erhabenheit und Liebe des Gottessohnes.
(3, 1 bis 4, 13.)

(1) So richtet denn, heilige Brüder, an die der Ruf vom Himmel und zum Himmel ergangen, eure Blicke unverwandt auf Jesus — den von oben gesandten Boten (des Evangeliums) und Hohenpriester; das ist ja sein Bild, wie es der Glaube vor Augen uns stellt — (2) auf Jesus, der mit heiliger Treue Gott lebt. der ihn zu seinem Amte berufen, wie dies bei Moses der Fall war, der als Hüter im Gottesstaate[1], solche in allweg Treue geübt. (3) Dies tut um so mehr, als Jesus eine höhere Ehrenstellung einnimmt als Moses; für den Grad dieser Ehre (oder Treue) ist Maßstab das Verhältnis zwischen dem Herrn (= Bauherrn) und dem von ihm ins Dasein gerufenen Werke (= Gebäude). (4) Denn jedes Werk geht auf einen Schöpfer zurück; letzter Dinge aber hat alles in Gott seinen Ursprung. (5) Wenn Moses in allweg treu diente in der Gottesgemeinde (= im Hause des Herrn), so war er eben doch nur Diener, der mit seiner Person einstehen mußte für die (ans Volk ergehende) Offenbarung des Herrn; Christi Treue aber ist anders zu werten: er ist Sohn mit Herrnrechten über seine Gemeinde (= sein Haus) — (6) dessen Gemeinde sind wir, wenn wir die gläubige Zuversicht und den stillen Herzensjubel, den die Hoffnung uns bietet, (bis zum Ende unerschütterlich) festhalten.

(7) Darum gilt, wie der Heilige Geist spricht (Ps 95 [94], 7—11): „Heute, wenn sein Ruf an euch ergeht, (8) zeiget euch nicht so eiskalt wie in jener ‚verbitterten‘ Stunde am Versuchungstag in der Wüste, (9) wo eure Väter mich auf die Probe stellten in zweifelndem Probieren, obwohl sie meine Werke 40 Jahre lang gesehen. (10) Darum kam ein heiliger Zorn über mich wegen dieses Geschlechtes, und ich sprach: Nie doch kommen sie heraus aus den Irrungen und Wirrungen des Herzens! Meine Wege verstanden sie nicht. (11) Daher schwur ich in meinem Zorne: nimmer-

[1] Wörtlich: in seinem ganzen Hause.

mehr sollen sie in meine Ruhe eingehen." — (12) Brüder! sorget, daß nicht etwa einer von euch ein böses, ungläubiges Herz habe, wo es zum Abfall kommt vom lebendigen Gott, (13) ja vielmehr Tag für Tag redet einander zu, solange das „Heute" noch gilt, damit keinem von euch der Trug der Sünde nach und nach das religiöse Gefühl raube [1]. (14) Denn wir leben in mystischem Bunde mit Christus, dem Bunde mit herrlichsten Gnaden und herrlichsten Rechten [2] — nur eines ist dabei vorausgesetzt: daß wir den ersten glühenden Glauben bis zum Ende unerschütterlich festhalten. (15) Denn wenn es heißt: „Heute, wenn sein Ruf an euch ergeht, zeiget euch nicht so apathisch wie am ‚verstockten' Tage", (so muß ich doch fragen:) (16) Wer war's, an den der Weckruf ergangen, und wer waren die mit galliger, verbitterter Stimmung? Waren es nicht all die, die auf Veranlassung und unter Führung des Moses aus Ägypten gewandert? (17) Wer waren die, über welche Gott 40 Jahre ergrimmt war? — War es nicht das sündige Volk, das dann in der Wüste dahinstarb? (18) Wer war's, dem der Gottesschwur galt: „Sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe"? Waren es nicht die trotzigen Köpfe? (19) Und wirklich konnten sie ihre Ruhe nicht finden; schuld war der Unglaube — das hat sich, wie wir sehen, bewahrheitet.

Sinn: Christus ist der Sendbote der Wahrheit, der Erlöser und Fürbitter, der Hohepriester mit starkem, selbsteigenem, persönlichem Erleben. Nicht weltfremd steht er uns gegenüber: für die Nöten unseres kleinen Lebens hat er vollstes Verständnis. — Das ist ja das strahlende Bild, das unser Glaube von ihm uns bietet, und ihr habt ihn im Leben als solchen erfahren. So grüße ich denn euch als „Heilige", Satans- und Sündenknechtschaft entrückte, Christus Jesus eingegliederte Seelen, ich grüße euch als Brüder (wir alle zusammen sind ja Söhne Gottes und stehen im Bruderverhältnis zu Christus), — als Brüder mit engster Seelenverwandtschaft und heiligster Interessengemeinschaft, mit gleichen hohen Familienrechten und gleicher himmlischer Heimat! Brüder, denen ich in innigster Liebe verbunden! Diese Ehrennamen sind aber auch Mahnung: Jesus entgegen, das Auge fest auf ihn eingestellt, bleibet treu dem, der euch geheiligt! Bleibet Kinder des Tags und wollet nicht dem Vergangenen, der Morgendämmerung der atl Zeit und dem großen Heiligen der atl Tage, Moses, elegisch nachklagen!

Ein weiterer Grund für eure Jesustreue: Jesus steht über Moses — jener ist der Herr, dieser der Knecht. Denket nicht, daß in der Heilsordnung Planlosigkeit herrsche! Hier gelten dieselben kausalen Gesetze wie in der Schöpfung der Welt. Z. B. jedes Werk hat seinen Schöpfer, jedes Haus seinen Herrn mit oberster Kommandogewalt. So ist's auch beim herrlichen, geistigen Gnadenbau (Gottesstaat): Gott ist sein Schöpfer, die Sohnes- und Herrscherrechte hat Jesus, Moses ist der untergeordnete Diener. — Nicht daß ich beide, Moses und Jesus, in Gegensatz brächte; da ist keine Spannung, das ist kein feindliches Paar! Wohl weiß ich: Moses ist der große Vermittler, der Verwalter Gottes auf Erden. Auch durch seine ganze Seelenverfassung, die Art und Weise, wie er seines Amtes gewaltet, steht

---

[1] Wörtlich: daß keiner verhärtet werde.

[2] Wörtlich: wir sind Christi teilhaftig geworden.

er uns nahe. Wollen wir das ganze Denken und Sein, Leben und Streben des Moses zum Ausdruck bringen, so müssen wir mit Gott sagen: Moses war „treu“ — das ist das gedankengetragene Wort, das den ganzen Moses restlos ausdrückt. „Treu“ — das ist die höchste Formel für heiliges, sittliches Leben. Nun die Probe auf Jesus gemacht! „Treu“ ist auch Jesus; mit vollem Einsatz der Kraft, wo die erste und letzte Herzensflamme zu Gott aufglüht, dient er seinem Erlöserberuf. Ja ich muß weiter gehen und sagen: Jesu Treue und Moses' Treue sind toto coelo verschieden: Jesu Treue ist Treue des Sohnes, des Moses Treue ist Treue des Dieners.

(Oder: Jesus ist treu. Beweis dafür ist — aus dem höheren Lohne schließen wir auf vorausgegangene höhere Leistung — Jesu höhere Stellung, die vergleichbar ist der Stellung des Hausherrn mit den ersten Rechten im Haus. Denn es ist ja klar: jedes Haus hat seinen Bauherrn und Hausherrn — der letzte Realgrund von allem aber ist Gott. Oder konkret gesprochen: Wie im Gottestempel der Natur, so herrscht auch im Gnadenbau, dem wohligen Heim für die Seelen, ein höherer göttlicher Plan, da herrscht nicht das blinde Walten des Zufalls; Rang und Ordnung und einzelne Dienste sind durch höhere Verfügung bestimmt. Nun, in diesem Gottestempel der Seelen spielt Moses die Rolle des Dieners, der die Offenbarung vermittelt ans Volk; Jesus dagegen hat die Stellung des Sohnes mit Kommando- und Eigentumsrechten des Herrn.)

Christi Schöpfung, sein herrliches Gebäude, sind eben wir. Welch hocherhabene Würde für uns! Freilich einen Feind haben wir; der kann uns aus der Höhe in den Staub schleudern: Wankelmut und kraftlose Schwäche. Würden wir da nachgeben, bald würden wir Steinen gleichen, die vom festgefügten heiligen Gottesgebäude schmählich auf die Straße gefallen. Darum seid ein feinfühlig gehorsames Geschlecht, wenn Gott zu euch redet! Ladet nicht die Schuld und die Strafe des Abfalls von Gott (= Jesus) auf euch. Schließet euern heiligen Kreis enger und enger und lasset ihn an keiner Stelle brüchig werden! Wo einer in die Tiefe gleiten will, strecket die Hand nach ihm aus, hebet ihn, traget ihn! Wo um die höchsten Lebensinteressen sich's handelt, kann man nie müde werden im Ermuntern und tröstenden Helfen. Festes Ausharren im Glauben trägt den Lohn in sich selber: inniges, persönliches Leben mit Christus.

Lasset euch die trotzige Wüstengeneration ein warnend Beispiel sein! Auch in diesem Punkte hat das AT Ewigkeitswert. Das Volk mit seinem „klassischen“ Trotz war ja kein Volk, das weit, weit hinten wohnt am äußersten Ende der Erde — um so mehr geht sein Schicksal euch an und auch seine Sünde.

V. 1 zieht die praktische Folgerung aus vorausgegangenen Gedanken: Christus ist der persönliche Bote der Wahrheit; er hat sich in Menschenkleid gehüllt, das Satansjoch zerbrochen, er ist der mitleidsvolle Hohepriester. Deswegen haltet an ihm fest! Den Lesern wird ihre hohe Christenbestimmung vor Augen gehalten; der Ernst der

Mahnung wird verstärkt durch eine feierliche Anrede. Fast alle Exegeten fassen V. 2—6 als kurze, selbständige theoretische Ausführung (= Christi Erhabenheit über Moses), so daß der theoretische Teil der starke Unterbau, die Paränese (V. 7 ff.) der Überbau wäre. Unseres Erachtens ist dies vom Verfasser nicht direkt beabsichtigt; er mahnt, und während der Mahnung schiebt sich unwillkürlich ein anderer Gedanke ein, der allerdings der Mahnung eine weitere, kräftige Stütze bietet. Wir werden also die Verse beurteilen nach der ganzen Art und Weise der Konzeption, wie sie im Hebr herrscht: es ist unwillkürliche Vorstellungsbewegung und zufällige Ideenkombination und -assoziation (Briefcharakter). So sind auch die vorliegenden Verse mehr eine lose Gedankenfuge[1].

V. 2—5 bereiten der Erklärung gewisse Schwierigkeiten. Zwei Motive gehen nebeneinander her, durchdringen und verschlingen sich: a) Jesus ist der Herr — Moses der Diener (in der Heilsökonomie): bei Jesus ist eigene, ursprüngliche Größe, bei Moses nur geborgte; b) das Treumotiv[2]. Für die Erklärung ist es am besten, wenn man jedes Motiv selbständig behandelt (vgl. die obige Paraphrase). — Im einzelnen sind folgende Auffassungen vertreten:

a) Der Satz *πλείονος γὰρ οὗτος* (V. 3) begründet die Mahnung *κατανοήσατε* = schauet hin auf Jesus, der treu ist (*πιστὸν ὄντα* wird attributiv gefaßt); denn er ist größerer Herrlichkeit gewürdigt worden. *δόξα* = überragende Stellung gegenüber einem geschaffenen Wesen. — Das Treumotiv ist nur eine weitere (mehr untergeordnete) Melodie, welche das Hauptthema verstärkt.

b) Der *γάρ*-Satz (V. 3) schließt sich an *πιστὸν ὄντα* an (letzteres wird prädikativ gefaßt) = Jesus ist treu wie Moses. Diese Treue kann erschlossen werden aus seiner ganzen höheren Stellung nach dem Prinzip: Das Maß der Ehre richtet sich nach dem Maße des Verdienstes. *δόξα* = äußerer Glanz, äußere Herrlichkeit (vgl. Ex 34, 29—35 u. 2 Kor 3, 7—18, bei Christus die Verklärung auf Tabor oder die Erhöhung) oder die Ehre, die in seiner besondern Stellung zur Gemeinde besteht (wie bei a)[3].

---

[1] Dibelius findet das neue Bild von Christus, dem treuen Verwalter (in Kap. 3), zu überraschend. Er folgert daraus, daß die praktischen Abschnitte nur ganz lose mit den theologischen Abschnitten zusammenhängen. Dies sei ein Anzeichen, daß der Hebr Redecharakter habe. — Rascher Ideenwechsel spricht aber ebensowenig für eine Rede.

[2] Am allereinfachsten wäre die Erklärung, wenn man nur das Motiv a annehmen würde und b mehr als ein untergeordnetes Motiv, das dem Hauptmotiv eine bestimmte Klangfarbe verleiht.

[3] Eine dritte Erklärung bietet Riggenbach: Moses gehörte dem Hause Gottes an als ein ihm eingeordnetes Glied. Jesu Stellung zur Gemeinde aber ist eine übergeordnete (*γάρ* schließt nach dieser Erklärung an 2^b an).

V. 1. *ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι*: angesichts der großen Erlösungstat Jesu sind wir insgesamt der Sündenknechtschaft entrückt und heilige Seelen geworden. Durch diese innere Seelenverfassung und die Berufung zum ntl Heile sind wir durch die einigende Person Jesu, unseres hehren Bruders, zueinander in ein Bruderverhältnis getreten. — *κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον*: die große Heilsgnade verlangt, daß ihr euer intensivstes Interesse Jesus, dem Sendboten des Vaters — *καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν*: und unserem immerwährenden starken Fürbitter und Hohenpriester im Himmel, schenkt. Als Offenbarungsträger und Hohenpriester aber stellt ihn unser Glaube vor Augen.

V. 2. *πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν*: mit voller Treue und Hingabe erfüllt er den Vermittler- und Erlöserberuf, zu dem ihn der Vater berufen — *ὡς καὶ Μωυσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ*: nicht minder als Moses, der mit unverbrüchlicher Hingabe seinen gottgegebenen Mittlerberuf für die Gottesgemeinde erfüllt. Einen viel höheren Charakter aber hat Jesus. Deswegen verdient er euer ganzes Interesse und den Vorzug.

V. 3. *πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωυσῆν ἠξίωται*: denn Jesus nimmt im Vergleich zu Moses eine höhere Stellung und höheren Rang ein. — *καθ' ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου ὁ κατασκευάσας αὐτόν*: die beiderseitige Stellung verhält sich wie die übergeordnete angesehene Stellung des Herrn (Hausherrn) zu der des untergeordneten, sich bescheidenden Dieners.

V. 4. *πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινος*: diese Herrnstellung Jesu in der Gottesgemeinde geht in letzter Linie auf Gott selber zurück; die Suprematsrechte Jesu und der Dienercharakter des Moses sind im Weltplane direkt beabsichtigt, wie denn jede bestehende Ordnung auf einen Schöpferwillen zurückgeht. — *ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός*: in letzter Linie aber geht alles auf den Willen Gottes zurück; Gott ist die erste Ursache für alles. An diese elementare Philosophie müssen wir denken, wenn wir den Grund suchen für die Herrnstellung des Sohnes und die mehr untergeordnete Stellung des Moses.

V. 5. *καὶ Μωυσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων*: will man den Charakter der Mosestreue bestimmen, so muß man sagen: es ist Dienertreue; bei allem Goldhaltigen fehlt ihr doch die höchste Weihe. Moses' Beruf bestand darin, daß er die Offenbarung Gottes vors Volk brachte.

V. 6. *Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ*: Christi Treue ist volladelig; seine Treue hat eine höhere, bessere Substanz; sie ist Treue des Sohnes, der eine übergeordnete Stellung in der Gottes-

gemeinde einnimmt; je höher der Rang, desto höher ist die Treue zu werten. — *οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς*: Christi Gottesgemeinde (= das ihm gehörige Haus) sind wir, das ntl Israel — *ἐάνπερ τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος (μέχρι τέλους βεβαίαν) κατάσχωμεν*: freilich nur unter einer Bedingung, nämlich wenn wir die christliche Persönlichkeit wahren, d. h. den starken Glauben und die so viel stillen Jubel auslösende Hoffnung (unentwegt bis zum Lebensende oder zur Parusie) festhalten.

V. 1. ἀδελφοί ist die gewöhnliche Anrede der Christen (3, 12; 10, 19; 13, 32). Vielleicht hat der Ausdruck hier einen persönlichen Ton = auch ich bin euer Bruder, und deswegen seid ihr in mein Seelsorgerherz eingeschlossen. — ἅγιοι[1]: sie sind von der Welt ausgesondert und Gott geweiht (2, 11). Einzeln kommen diese Bezeichnungen der Christen auch sonst vor im NT, zu einem Ausdruck verbunden aber nur an dieser Stelle. Der Ausdruck „heilige Brüder" erhält durch die vorhergehende Ausführung von der Menschwerdung Jesu noch besondere Kraft. Es ist ein Ehrenname, der zugleich besagt: Bleibe, was du bist. — κλῆσις ἐπουράνιος[2] ist die Berufung zum ntl Heil, zum Christenstand; diese kommt vom Himmel und führt zum Himmel. Diese „Berufung" ist der erste Akt zur Verwirklichung der göttlichen Erwählung (vgl. 1 Kor 1, 26 f.; 2 Petr 1, 10). — κατανοεῖν = hinblicken, aufmerksam betrachten. — ἀπόστολος und ἀρχιερεύς weisen zurück auf Kap. 1 und 2[3]. ἀπόστολος steht hier im ursprünglichen Sinn = der Vater hat seinen Sohn in die Welt gesandt[4]. Jesus ist der ἀπόστολος κατ' ἐξοχήν: der Gesandte Gottes an die Menschen, der ntl Offenbarungsträger (im Gegensatz zu Moses). Die „Apostel" im späteren Sinn sind in unserem Briefe die ἀκούσαντες (2, 3). — τῆς ὁμολογίας ist auf die beiden vorausgehenden Substantiva zu beziehen. Der Genetiv ist ein freier Genetiv der Zugehörigkeit = welcher den Inhalt unseres Glaubens bildet[5]. Der „Glaube" ist wohl mit Rücksicht auf 3, 6 14; 10, 23 der subjektive, aktive Glaube. ὁμολογία wird gern gefaßt als „formuliertes Glaubensbekenntnis" = der Apostel und Hohepriester, welcher den Inhalt unseres Glaubensbekenntnisses (= christologische Formel) bildet; wenn auch das Wort „Hoherpriester" nicht ausdrücklich in dieser Formel vorgekommen sei, so seien eben einige Aussagen desselben (etwa vom Tod und von der Verherrlichung Christi) im Worte „Hoherpriester" zusammengefaßt worden. — Diese Annahme ist wenig wahrscheinlich; denn der Ausdruck „Hoherpriester" ist doch zu speziell, um nur ein kurzer, adäquater Ausdruck für verwandte Gedanken im formulierten Glaubensbekenntnis zu sein.

V. 2. πιστὸν ὄντα (prädikativ — zeitlos: vom fortlebenden Christus, wobei das gottmenschliche Leben miteingeschlossen ist) erinnert an die Stelle

---

[1] Vgl. Röm 1, 7.

[2] Vgl. dazu *ἡ ἄνω κλῆσις* Phil 3, 14 (und Eph 4, 1 4) sowie *καλεῖν κλήσει ἁγίᾳ* 2 Tim 1, 9. *ἐπουράνιος* kommt im Hebr mehrfach vor (6, 4; 8, 5; 9, 23; 11, 16; 12, 22). Zum Gedanken vgl. Euthymius: *οὐρανόθεν ἡμᾶς καλεῖ πρὸς ἑαυτὸν ὁ θεός, καὶ εἰς τὰ ἐπουράνια καλεῖσθε.* — *κλῆσις* ist in der Profangräzität terminus technicus für Ladung zum Gericht oder Einladung zu einem Gastmahl.

[3] Daher schließt das ὅθεν in V. 1 nicht bloß an 2, 9—18 an.

[4] Vgl. Mt 15, 24; Mk 9, 37; Jo 1, 6; 3, 17; 17, 3 8 18; 20, 21.

[5] Andere (Bisping) nehmen einen objektiven Genetiv an = er ist gesandt, uns den Glauben zu überbringen; oder (v. Soden): dem dies Bekenntnis zu verdanken ist: oder (Cremer): er ermittelt und ermöglicht das Bekennen und ist sein Zielpunkt.

Nm 12, 7, wo Moses genannt wird πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ [1]. Seine Treue kann erschlossen werden aus seiner intimen Stellung zu Gott (Reden von Mund zu Mund), seinen weittragenden Befugnissen und seiner umfassenden amtlichen Stellung. Treu = er führt seine Berufsaufgabe mit voller Aufopferung durch (hebräisch נֶאֱמָן). „Treu" ist ein Komplexivbegriff und hat demgemäß einen großen Inhalt. Man könnte hinweisen auf Stellen des Johannesevangeliums, wo Jesus seine Willenseinheit mit dem Vater bekundet [2]. Aber mit Rücksicht auf 2, 17 und den dabeistehenden Dativ ist es in speziellem moralischem Sinne zu fassen und bezeichnet seine ganze Herzensstellung. Am Bilde vom treuen Verwalter und vom treuen Diener braucht man sich nicht zu stoßen; denn es ist gut biblisch [3], ebenso wie das Bild vom pneumatischen οἶκος [4]. — ποιήσαντι αὐτόν kann äußerlich (grammatisch) dreifach erklärt werden: a) seinem Schöpfer (schlechthin), b) der ihm die geschichtliche Existenz gegeben (Inkarnation) und ihn in seine Erlöserstellung eingewiesen [5], und c) der ihn zum Apostel und Hohenpriester gemacht = in sein Amt eingesetzt hat [6]. — Erklärung a scheidet ohne weiteres aus (vgl. Kap. 1). Mit Rücksicht auf 1 Kg 12, 6 wird es am besten sein, zu erklären: der ihn in seine geschichtliche = amtliche Stellung eingewiesen hat (also Verbindung von b und c [7]). — ὡς καὶ Μωυσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ist ein Zitat, gehört also zusammen = wie Moses in seinem (sc. Gottes) Hause treu war [8]. οἶκος (ursprünglich die atl Theokratie) ist hier die familia dei überhaupt,

---

[1] „Wenn unter euch ein Prophet ist, so tue ich, Jahve, mich ihm im Gesichte kund, im Traume rede ich zu ihm. Nicht also mein Knecht Moses, in meinem ganzen Hause ist er treu" (Nm 12, 6 f.).

[2] So schon Euthymius und Ökumenius. Theophylakt faßt es tiefer: „welcher als Verwalter für das besorgt ist, was ihm anvertraut worden, und nicht gestattet, daß es planlos verschleudert werde."

[3] Vgl. Lk 12, 42 *(ὁ πιστὸς οἰκονόμος, ὁ φρόνιμος)*; 1 Kor 4, 2; 1 Petr 4, 19 (πιστῷ κτίστῃ = dem getreuen Schöpfer der Seelen); 1 Tim 4, 6 *(καλὸς διάκονος)*. — Vgl. ferner zum Gedanken „Verwalter im Hause Gottes sein" den Begriff *οἰκονομία* (Kol 1, 25. 1 Kor 9, 17).

[4] Vgl. 1 Tim 3, 15; 1 Petr 2, 5; 4, 17; Eph 2, 20 f.

[5] Griechische Erklärer (gegenüber den Arianern), Windisch, Riggenbach, Seeberg.

[6] Die meisten Lateiner, Bisping, Zill, Weiß.

[7] 1 Kg 12 nimmt Samuel Abschied von dem Volke und sagt, er habe kein Unrecht begangen; Zeuge sei Jahve, der Moses und Aaron erschaffen (ποιεῖν, V. 6). Dieses „erschaffen" will nicht in erster Linie sagen: das Leben geben, sondern: Gott hat sie in ihre geschichtliche Stellung eingewiesen. Letztere Bedeutung will wohl der Verfasser auf Jesus anwenden. Sie berührt sich also im großen ganzen mit der Erklärung „ins Amt einsetzen"; vgl. Apg 2, 36, wo übrigens bei ποιεῖν ausdrücklich ein Prädikatsnomen steht.

[8] Also nicht: Jesus, der treu war in seinem Hause wie Moses. — Manche Exegeten nehmen die weniger verbürgte Lesart ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ (ohne ὅλῳ) an. Es sei nicht einzusehen, warum betont werde, daß die Berufsstellung des Moses der ganzen Gemeinde zugute komme, während es nachher von Jesus heiße: ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ. Nur auf Jesus bezogen hätte das ὅλος einen Sinn. — Indes das ὅλος ist aus dem Zitat 1 Kg 12, 7 herübergenommen und ist in unserem Zusammenhange nicht betont. Der Gegensatz zwischen Jesus und Moses liegt in dem ἐπί und ἐν. Dieses ἐν ist aber in V. 2 noch nicht stark hervorgehoben, etwa in dem Sinne: Moses war ein eingeordnetes Glied dieses Hauses, und konnte keine andere Bedeutung für sich in Anspruch nehmen als die, welche dem

also atl und ntl Gottesgemeinde umfassend; das ntl Gotteshaus ist die Fortsetzung und Vollendung des atl. (Andere denken an die Stiftshütte oder an die vom vorgeschichtlichen Jesus gestiftete Gemeinde oder an die vom Sohne geschaffene Welt.) — Die Berufsstellung Moses' im Hause Gottes und die Berufsstellung Jesu über das Haus Gottes werden einander entgegengesetzt.

V. 3. Die Stellung Jesu und des Moses verhalten sich zueinander wie die Stellung des Schöpfers (Künstlers, Hausherrn) zu seinem Werke. V. 3ᵇ ist in erster Linie ein allgemeiner Satz (= der Schöpfer steht über seinem Werke); indirekt aber folgt daraus, daß Jesus eine Herrnstellung in der Gottesgemeinde einnimmt[1]. — τοῦ οἴκου das irdische, materielle Haus, ist Genetivus comparativus. — καθ' ὅσον = in dem Verhältnis als.

V. 4 und 3ᵇ enthalten einen versteckten Schluß: jeder οἶκος hat (nach dem Kausalitätsgesetz) einen Schöpfer — die familia dei ist ein οἶκος — also hat der pneumatische οἶκος einen Schöpfer (d. i. Gott). Wenn demgemäß Christus an der Spitze dieses geistigen οἶκος steht, so ist dies zurückzuführen auf den Willen Gottes. Also: Jesus ist der Herr des Hauses, Moses der Diener des Hauses — Grund dafür ist der Wille Gottes. — πάντα: die ganze Welt, alle Dinge — und damit auch der geistige οἶκος[2]. — θεός, bei dem der Artikel sowohl im Nominativ als in den casus obliqui manchmal im NT weggelassen wird, ist Subjekt, ὁ κατασκευάσας ist Prädikat.

V. 5. θεράπων εἰς μαρτύριον[3] usw. (Anspielung auf Nm 12, 8): des Moses Treue bestand darin, daß er als höchstes, aber doch untergeordnetes Organ die Offenbarung Gottes ohne Menschenfurcht vor das Volk brachte und es leitete. Unter λαληθησόμενα können demgemäß nicht die Offenbarungen Christi verstanden sein, von denen Moses auf prophetische oder typische Weise Zeugnis abgelegt hätte[4]. λαλ. ist Genetivus obiectivus. — αὐτοῦ sc. Gottes. — ἐπί steht im Gegensatz zu ἐν: Moses ist Diener und gehört zu den Gliedern des Hauses, Jesus steht über dem Hause. Mit αὐτοῦ ist wegen des Parallelismus Gott gemeint,

---

Hause überhaupt zukam, während Jesus nicht identisch ist mit dem Hause, sondern über ihm steht (V. 3). Der „mit dem Hause identische Moses" ist doch ein zu starkes Bild. — V. 3ᵇ ist ein allgemeiner Satz und bringt den Gedanken: Der Schöpfer selbst steht über seinem Werke (auf Jesus angewandt: solche Herrnstellung nimmt Jesus im geistigen οἶκος ein). Mit οἴκου ist also nicht in erster Linie Moses gemeint. V. 2 und 3 sind keine algebraische proportionale Gleichung, wo das gesuchte x (= οἴκου) durch eine gegebene Größe in 3ᵃ bestimmt wird (gegen Riggenbach). — Es wäre möglich, τοῦ οἴκου als freien Genetiv zu fassen = entsprechend der Tatsache, daß der Herr des Hauses größere (oder die größte) Ehre im Hause hat.

[1] Manche Erklärer denken bei ὁ κατασκευάσας (V. 3) an Christus, als ob gesagt werden wolle: Christus hat die atl Theokratie geschaffen, d. h. wenn wir (V. 4ᵇ) die Sache genauer nehmen wollen, so ist es eigentlich Gott (Zill). Diese Erklärung berücksichtigt zu wenig, daß Vergleiche vorliegen.

[2] Andere Auffassung (Bisping): Jedes irdische Hauswesen hat einen menschlichen Erbauer, obgleich Gott, der Schöpfer von allem, als auctor primarius eines jeden Hauses angesehen werden muß. B. Weiß: Der, welcher alles, auch die Krönung Jesu, vollzog, ist Gott. Jedem weist Gott seine spezifische δόξα und τιμή zu. — Ephräm: Qui autem Moysen creavit et omnia perfecit, Deus est.

[3] Zu μαρτύριον vgl. 1 Kor 1, 6; Apg 4, 33; 2 Tim 1, 8.

[4] Thomas u. a.

V. 6 = dessen (von Christus verwaltetes) Haus wir sind. — ἡμεῖς ist betont = wir, das Neuisrael im Gegensatz zu Altisrael. — παρρησία [1] und καύχημα können gefaßt werden a) als subjektive = äußerliche Tätigkeit: Freimut (gegenüber Menschen) und das Rühmen mit der Hoffnung [2], oder b) mehr als innerliche Eigenschaft: das gläubige Vertrauen zu Gott, Glaubenszuversicht — und Ruhm, der in der Hoffnung liegt = ruhmvolle Hoffnung. Äußerliches und Innerliches steht in Wechselbeziehung. Der Idee nach ist der Sinn derselbe, nur ist die Farbennuance verschieden.

V. 7—12. Zeiget euch nicht apathisch gegen den Willen Gottes und das ntl Heil! Lasset euch belehren durch die heilige Geschichte und das dort waltende Gottesgericht! Die Konstellation der Verhältnisse bei Neuisrael ist dieselbe wie bei Altisrael: Gnadenzeit und Gnadenruf. Möge nicht in einem andern Punkte die Ähnlichkeit sich zeigen: in Sünde und Strafe.

(Das AT enthält für Paulus Gegenwartsgeschichte; so sieht der großzügige Seelsorger im Geschicke der Wüstengeneration einen lehrreichen Pastoralfall [3].)

V. 13. παρακαλεῖτε usw.: Deshalb schließet euch eng zusammen und übet einen heiligen Druck aufeinander aus, solange die Gnadenzeit da ist und das Endgericht nicht hereingebrochen ist. — ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις: damit nicht einer verhärtet werde durch Teilnahmslosigkeit und Ausbleiben der Gnade Gottes. — ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας: wenn er dem verlockenden Ruf der Weltgüter den Vorzug gibt vor dem Rufe Gottes.

V. 14. μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν: wir haben Anteil an Christus, d. h. an der Gnade und Glorie Christi (immanente und zukünftige Herrlichkeit), wenn wir treu im Glauben ausharren. Die Summe aller Verheißungen wird eingelöst.

V. 15—19. Die klassische Sünde der Juden war der Unglaube. Dieser hat der Wüstengeneration den Eintritt ins Heilige Land versperrt. — (Mit Sokratischer Methode hält Paulus an der Hand des Psalmworts eine Gewissenserforschung mit den Adressaten. Zug für Zug wird am Psalmwort hervorgehoben. Die Tatsache des Murrens soll tief ins Herz schneiden. Vorher, V. 7—11, sprach das Herz, jetzt spricht der Intellekt mit scharfer Dialektik.)

---

[1] παρρησία (παν — ῥησία = alles sagen): die Freiheit und das Recht, alles zu sagen, Freimut: a) gegenüber Menschen (öfters im NT), b) gegenüber Gott (auf Grund der Verdienste Christi) = Zuversicht, festes Zutrauen — Begleitmoment der christlichen Hoffnung. — καύχημα ist ein echt Paulinisches Wort — gerade der freudige Jubel ist das echteste Kind der Hoffnung; vgl. dazu Röm 5, 2.

[2] Estius: gloriatio, qua cum gaudio felices nos praedicamus ob spem certam coelestium bonorum. — Euthymius: (παρρησία): πρὸς τοὺς τυράννους ὑπὲρ Χριστοῦ.

[3] Auch in 1 Kor Kap. 10 und im Judasbrief (V. 5) wird das Thema von der Wüstengeneration angezogen: Zusammentreffen großer Gnaden und tiefer Fall.

V. 7 f. Es kann eine verschiedene Konstruktion des Satzes angenommen werden: 1. eine streng grammatische: a) διὸ — βλέπετε (das lange Zitat ist Parenthese) oder b) διὸ μὴ σκληρύνητε = deshalb verhärtet nicht (Paulus würde also die Worte des Zitats selber sich zu eigen machen), und 2. eine freiere: a) zu διό ist ein passendes Prädikat zu ergänzen (= deshalb gilt die Mahnung), oder b) die ganze Konstruktion ist ein Anakoluth (Paulus hat am Schlusse des Zitats den Nachsatz, der die aus dem Psalmworte sich ergebende Mahnung enthält, vergessen).

Es wird ein historisches Bild aufgerollt, das gutes Anschauungsmaterial liefert für das religiös-trotzige Wesen der Juden. — σήμερον steht voran wie im Psalme[1]; ursprünglich ist das festliche Ereignis gemeint, für welches der Psalm gedichtet wurde. Ein solches σήμερον (= Gnadenzeit) war die messianische Zeit mit ihren Heilsgnaden, die „Gnadenzeit" im vorzüglichsten Sinne des Wortes[2]. Durch den Hinweis auf den Heiligen Geist rechtfertigt Paulus die Anwendung des Psalms auf die messianische Zeit. (Ob der Psalm bei den Juden als messianisch galt und somit Paulus das Recht hatte, den Psalm messianisch zu deuten, ist eine ganz nebensächliche Frage.) — Der Apostel denkt wohl bei dem παραπικρασμός an ein ganz spezielles Ereignis (vgl. κατὰ τὴν ἡμέραν): an den Tag von Raphidim (Ex 17, 1—7) im ersten Jahr des Wüstenzugs oder an den Tag von Kades am Ende der Wüstenwanderung (Nm 20, 1—13) oder an das Murren der Israeliten nach der Rückkehr der Kundschafter[3] (Nm 14).

---

[1] Im Psalm 95 (94) wird aufgefordert zum Preise Jahves, des Herrn der Welt und des treuen Hirten seines Volkes. V. 6 f.: „Kommt, laßt uns knien vor Jahve, unserem Schöpfer; denn er ist unser Gott. . . ." V. 7[b] ff.: „Wenn ihr doch heute auf seine Stimme hören würdet: ‚Verstockt euer Herz nicht wie bei Meribah, wie am Tage von Massah in der Wüste, wo eure Väter mich versuchten, mich prüften, und doch sahen sie mein Tun. Vierzig Jahre hatte ich Abscheu an jenem Geschlechte. . . .'" (Der Satz „Verstockt nicht" usw. ist im hebräischen Text Inhalt der Gottesstimme, denn der Wenn-Satz ist ursprünglich ein Wunschsatz. — In der Septuaginta ist der Wenn-Satz ein Zeitsatz, und der Satz „Verstockt nicht" wird Nachsatz.) — Septuaginta: *ἐδοκίμασαν* — Hebr: *ἐν δοκιμασίᾳ*; Septuag.: *γενεᾷ ἐκείνῃ* — Hebr: *ταύτῃ*; Septuag.: *τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα* — Hebr: *εἶδον τὰ ἔργα μου· διὸ προσώχθισα.* In V. 17 dagegen steht die Zeitbestimmung „40 Jahre" dem Urtexte und der Septuaginta entsprechend bei *προσοχθίζειν*. Vielleicht soll die verschiedene Beziehung der Zeitbestimmung in V. 10 einen bestimmten Gedanken zum Ausdruck bringen.

[2] Selbstverständlich auch jede andere Zeit, wo der Mensch die Gottesstimme hören soll.

[3] *παραπικρασμός* (von *παραπικραίνω* = jemand erbittern, und intrans. = erbittert sein) kommt in der Septuaginta an den einschlägigen Stellen von Exodus und Numeri nicht vor; es steht dafür *ἀντιλογία, λοιδορία, λοιδόρησις*. Äußerlich hat man also keinen Anhaltspunkt, welches Ereignis im Psalm und im Hebr gemeint ist. *παραπικραίνειν* ist neben *πειράζειν* terminus technicus zur Bezeichnung der Widerspenstigkeit der Juden. Es kann also äußerlich jedes Datum gemeint sein, wo Israel widerspenstig war; mit Bestimmtheit kann nicht gesagt werden, daß *παραπικρασμός* die Übersetzung vom hebr. מְרִיבָה und demgemäß Nomen proprium sei (= wie bei Meribah; gegen Zorell, Lexikon, s. v. *παραπικρασμός*). — Man könnte trotzdem annehmen, daß der Verfasser des Psalms und damit auch der Verfasser des Hebr ohne Rücksicht auf die Septuaginta die hebräischen Ausdrücke (Meribah und Massah) haben wiedergeben wollen. In diesem Falle würde für die erste Annahme (Raphidim)

V. 9. ἐν δοκιμασίᾳ (für ἐδοκίμασαν der Septuaginta): in Prüfung = indem sie mich auf die Probe stellten. Die δοκιμασία bestand darin, daß sie an der Allmacht Gottes zweifelten.

V. 10. ταύτῃ [1] (statt ἐκείνῃ der Septuaginta): sc. die Wüstengeneration; es ist eine freiere Zitationsweise. — προσοχθίζειν (häufig in Septuaginta) = zürnen, Ekel empfinden. — πλανῶνται = sie haben eine verkehrte Denkweise und Herzensrichtung gegenüber Gott [2]. — ὁδοί = die Wege, auf welchen die Menschen nach dem Willen Gottes wandeln sollen, oder das gnadenreiche Verfahren Gottes mit dem Volk Israel (Mißverstehen der Führungen Gottes).

V. 11. ὡς = אֲשֶׁר = daher. — εἰ = אִם (Schwurpartikel) [3]. — κατάπαυσις ist ursprünglich der ruhige Besitz des Landes Kanaan. Aber κατάπαυσις und κληρονομία sind Vorbilder vom wahren Kanaan, dem Reiche Gottes mit seinem vollkommenen Frieden. Daher hat κατάπαυσις an unserer Stelle die Bedeutung: Ruhe und Seligkeit in Gott, durch Christus uns gegeben.

V. 12 folgt die Anwendung des Zitats auf den konkreten Fall: Seid keine Zweiflerseelen wie das Wüstengeschlecht! Ihr könntet sonst verlorengehen. Denn euch ist der Eingang in die (vollendete) Ruhe verheißen — ihr könntet sonst dieser Ruhe verlustig gehen. — Die liebevolle Anrede ἀδελφοί ist wiederholt, um der Sorge mehr Ausdruck und der Mahnung mehr Nachdruck zu geben. — ἔν τινι mildert die Mahnung; es darf aus der ganzen Wendung geschlossen werden, daß die Glaubenskrankheit noch nicht zu weit um sich gegriffen hatte. Anderseits ist damit auch nicht sicher angedeutet, daß nur einem möglichen Fall vorgebeugt werden solle und der Glaubenszustand der Ge-

---

der Umstand sprechen, daß מַסָּה (= πειρασμός) und מְרִיבָה (= παραπικρασμός) nur in der Exodusstelle miteinander verbunden vorkommen. Der Psalmist, der auch diese Verbindung hat, hätte somit an den Tag von Massah und Meribah gedacht. Wie aus Dt 6, 16; 9, 22 hervorgeht, galt der Tag von Massah (Raphidim) in diesem Sinne als der klassische Tag (es wäre in diesem Fall zu übersetzen: „in der Wüste, wo sie mich versuchten und [alsdann] meine Werke sahen"). — Für die zweite Annahme (Kades) spräche das Verhältnis von ἐπείρασαν und εἶδον in V. 9, wo analog dem hebräischen Sprachidiom ein konzessives Verhältnis vorzuliegen scheint (= „und doch hatten sie meine Werke 40 Jahre gesehen"). Will man noch dazurechnen, daß im Hebr das τεσσαράκοντα ἔτη mit Absicht (im Gegensatz zum Psalm) zu εἶδον gezogen ist, so könnte man meinen, der Hebr wolle sagen, die 40jährigen Großtaten Gottes hätten das Volk eines andern belehren sollen. Demgemäß müßte das Ereignis ans Ende der Wüstenwanderung gesetzt werden. — Für die dritte Annahme spräche äußere und innere Ähnlichkeit unserer Stelle mit Nm 14, 22 f.: „Alle die Männer, die meine Herrlichkeit und all die Zeichen gesehen und mich dennoch nun zehnmal versucht haben, sollen das Land nicht zu sehen bekommen." Schon Chrysostomus spricht sich für die letzte Möglichkeit aus.

[1] In der Abänderung des Septuagintatextes zu ταύτῃ liegt keine Absicht. Zahn will aus der absichtlichen Änderung schließen, daß der Verfasser in seinen Ausführungen 3, 7 bis 4, 11 auf die 40 Jahre (30—70 n. Chr.) anspiele, während welcher die Juden sich halsstarr gegen das Christentum verhalten haben. Der ganze Abschnitt sei also symbolisch-historisch zu nehmen.

[2] Im hebräischen Text heißt es: „Ein Volk irrenden Herzens sind sie." Die Septuaginta lasen statt עַם (= Volk) entweder עוֹלָם (= immer) oder עוֹד (= ferner).

[3] Vgl. Mk 8, 12. Zu ὤμοσα vgl. Nm 14, 21 ff.; 32, 10 ff.; Dt 1, 34 ff. Der Satz mit μήποτε ist eigentlich ein unabhängiger Prohibitivsatz. In der Koine greift manchmal das Futurum in die Sphäre des Konj. über; vgl. Kol 2, 8.

meinde ein verhältnismäßig ausgezeichneter gewesen sei. Paulus macht es wie ein kluger Seelsorger: er deutet an, und damit ist schon genug gesagt. — καρδία πονηρὰ ἀπιστίας (Genet. qual.): entweder ein ungläubiges und somit böses Herz oder ein bösartiges, durch Sünde verdorbenes und so zum Unglauben kommendes Herz. — ἐν τῷ ἀποστῆναι: der Unglaube äußert sich im Abfall von Gott oder Unglaube ist Abfall (ein Johanneischer Gedanke!). Mit dem Worte „Abfall" ist der Sache der richtige Name gegeben; dieses Wort soll wirken wie ein Blitzesleuchten, das den Abgrund erhellt, vor dem der unbesorgte Wanderer steht[1].

V. 13. παρακαλεῖτε ἑαυτούς: dies ist ein echt Paulinischer Gedanke — die Gemeinde hat die Aufgabe, die einzelnen zu christlichen Persönlichkeiten heranzubilden. Warmer Zusammenschluß und seelische Förderung des Nächsten ist die schönste Frucht der Nächstenliebe[2]. — σκληρυνθῇ: die Verhärtung bedeutet den Zustand, aus welchem keine Rettung mehr möglich ist, da sich dann im Menschen die Sünde gleichsam verkörpert hat[3]. Die Verhärtung ist nicht als Verhängnis gedacht; vielmehr wirken hierbei zwei Faktoren zusammen, der Mensch und Gott. Infolge der Teilnahmslosigkeit des Menschen sind die Anknüpfungspunkte für die Gnade nicht mehr gegeben. Der Sonnenstrahl der Gnade kann ebensowenig durchdringen wie durch einen harten Stein. Die Trugbilder der Sünde üben keinen Zwang aus, sondern nur einen Reiz. — ἀπάτῃ: wohl nicht in erster Linie die Sünde des Unglaubens, sondern der gleisnerische Glanz der Sünde überhaupt. Die Sünde verspricht Ehre, Genuß und Reichtum und führt statt dessen in Schande und Verderben. Die ἁμαρτία beim Wüstengeschlechte war materialistische Gesinnung, weil es mehr ans Zeitliche als ans Ewige (Gottes Ruf) dachte[4]. — καθ' ἑκάστην ἡμέραν bringt die Wichtigkeit und Dringlichkeit des Anliegens zum Ausdruck. Es wird aber fraglich sein, ob aus dieser Stelle auf tägliches Zusammentreffen der Christen beim Gottesdienst geschlossen werden darf. — σήμερον (hebräisch הַיּוֹם) ist in der Psalmstelle betont. „Heute", d. h. bei dem wichtigsten bestimmten Anlaß, zu welchem der Psalmist den Psalm dichtet. Es war offenbar ein Tag, welcher laut sprach von den Wohltaten Gottes, wie ja Gott bei einzelnen Gelegenheiten besonders eindringlich zum Menschen spricht. Im Zusammenhang unserer Stelle bezeichnet das „Heute" die messianische Zeit, welche bis zur Parusie des Herrn dauert, wo dann die endgültige Entscheidung eintritt. Für den einzelnen ist das „Heute" die Gnadenzeit und Lebenszeit.

V. 14. Vorher wurde das Furchtmotiv angezogen, jetzt erklingen die weichen Klänge eines reinen, himmlischen Liebesmotivs. Ein hohes, seliges

---

[1] Aus dem „Abfall vom lebendigen Gott" wollten manche Exegeten schließen, daß die Adressaten Heidenchristen seien. Das strenge Judentum halte ja am lebendigen Gott fest; dieser Religionsform gegenüber wäre also dieser Ausdruck nicht am Platze gewesen. — Indes man darf keine haarscharfe Parallele ziehen, sondern der Ausdruck muß aus der Auffassung des Verfassers heraus verstanden werden. — θεὸς ζῶν ist ohne Artikel; es ist bereits ein festgeprägter Ausdruck.

[2] ἑαυτούς steht für das reziproke ἀλλήλους. Das παρακαλεῖτε ist eine Formel, die auch sonst in Briefen der damaligen Zeit, namentlich in Trostformularen, vorkommt; vgl. Deißmann, Licht vom Osten [2 u. 3] 120 A. 6. Paulus hat diese Briefformel der Profanliteratur entnommen, aber sie mit neuem Inhalt gefüllt.

[3] Chrysostomus: „Wie sich an verhärteten und ausgetrockneten Körpern die Kunst der Ärzte vergebens versucht, so werden auch ausgetrocknete Seelen vom göttlichen Worte nicht erweicht werden."

[4] Zu ἀπάτῃ vgl. Mk 4, 19; 2 Thess 2, 10. — Bei παρακαλεῖτε und καλεῖται beachte das Wortspiel.

Glück könnte verscherzt werden. — Der Gedanke von V. 14 ist sachlich identisch mit dem in 3, 6; nur sind die Beziehungen zu Christus noch innerlicher gefaßt: Christus und wir bilden einen lebendigen Organismus; wir sind die Glieder seines Leibes; wie die Reben vom Safte des Weinstockes genährt werden, so schöpfen wir aus ihm die höhere Lebenskraft und sind als Glieder seines Leibes auch zu seiner Herrlichkeit bestimmt[1]. — γεγόναμεν hat präsentische Bedeutung[2]. Sowohl in der attischen Sprache als auch im hellenistischen Griechisch hat γέγονα zuweilen rein präsentische Bedeutung = ich bin. — τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως = ἡ πρώτη ὑπόστασις[3] = der erste glühende, hoffnungsvolle Glaube. ὑπόστασις ist ein einheitlicher Ausdruck für die beiden Ausdrücke παρρησία und καύχημα τῆς ἐλπίδος (3, 6) = feste Zuversicht[4] (Gegensatz zu ἀποστῆναι in 3, 12). — μέχρι τέλους (Gegensatz zu ἀρχή) bezeichnet das Ende der ntl Periode, welches mit dem Weltende zusammenfällt. Das „Weltende" für den einzelnen ist nunmehr der Tod.

V. 15 kann grammatisch verschieden konstruiert werden:

1. ἐν τῷ λέγεσθαι ist Vordersatz zu V. 16 (wenn es heißt: „Heute, wenn ihr . . .", so frage ich: Wer waren denn diejenigen, die . . .?).

2. Er wird verknüpft mit V. 14 (bis zum Ende festhalten, solange oder da es heißt: „Heute, wenn ihr . . ."). V. 15 wäre dann das Motiv für die Beharrlichkeit. Nach κατάσχωμεν wäre ein Komma zu setzen.

3. Er wird bezogen auf φοβηθῶμεν (solange es heißt: „Heute . . .", hüten wir uns).

4. ἐν τῷ λέγεσθαι wird in Beziehung gebracht zu μὴ σκληρύνητε (wenn es heißt . . ., so verhärtet nicht). Der zweite Teil des Psalmwortes würde als Ermahnung benutzt.

5. ἐν τῷ λέγεσθαι wird mit V. 13 verbunden und V. 14 als Parenthese gefaßt (ermahnet euch, solange es noch „heute" heißt, damit nicht einer von euch verhärtet werde, indem es heißt . . .).

6. V. 15 wird als Anakoluth gedacht (zur Zeit, wenn es heißt: „Heute, wenn ihr . . .", tut auch danach).

V. 16 ist ein Fragesatz (τίνες). Die Analogie von V. 17 und 18 verlangt das Fragepronomen[5]. Zug für Zug wird herausgehoben. So können

---

[1] Zum Gedanken vgl. Röm 8, 17.

[2] Vgl. 1 Kor 13, 1; 2 Kor 1, 19; Offb 21, 6.

[3] Vgl. 1 Tim 5, 12; Offb 2, 4.

[4] Vgl. die ähnliche Bedeutung in 2 Kor 9, 4; 11, 17; Hebr 11, 1; Ps 39, 8; Ruth 1, 12; Ez 19, 5. Im hellenistischen Griechisch ist *ὑπόστασις* = Zuversicht. Man kann das Substantiv ableiten von *ὑφιστάναι* (zugrunde legen) = einer Sache, die noch nicht existiert, Realität verleihen, oder vom intransitiven *ὑποστῆναι* = zugrunde liegen, Realität besitzen, obwohl der Gegenstand der Hoffnung noch nicht real ist. — Die alten Exegeten behalten unrichtigerweise die Bedeutung von 1, 3 = Substanz bei. Ähnlich Bisping: „wenn wir anders den Anfang des Bestandes (Christi in uns) bis ans Ende festhalten". Andere übersetzen *ὑπόστασις* mit Standhaftigkeit, Beharrlichkeit. Die Bedeutung „zuversichtliche Hoffnung" hat sich aus dem AT heraus entwickelt, in welchem *ὑπόστασις* ein Synonym von *ὑπομονή* (= *ἐλπίς*) ist; es ist sozusagen der „feste Standort", wo man feststeht im Tun und Tragen, Handeln und Leiden.

[5] Schon die ältesten Exegeten fassen *τινες* als Fragewort, erst spätere faßten es als Pron. indef., wohl mit Rücksicht auf das folgende *ἀλλ' οὐ πάντες*. *τινές* als Pron. indef. widerspricht der ganzen Tendenz Pauli. Er will ja die heikle Situation

die Leser selbst die Nutzanwendung machen: Unser Geschlecht hat noch größere Wohltaten erhalten. Sehen wir uns also vor, daß uns nicht gleiche, ja größere Strafe treffe. — ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν (Strafe) und ἀπειθήσασιν (Grund der Strafe) nehmen die Tonstelle ein. — V. 16[b] ist wiederum eine Frage, welche Antwort gibt auf 16[a]. ἐξελθόντες = welche herausgegangen waren, d. h. welche eine einzigartige Erlösung an sich erlebt hatten.

V. 17. Die, welche den Unwillen Gottes an sich erfahren mußten, waren keine andern als die, welche einen Gnadenakt Gottes mit Murren belohnten.

V. 18 führt uns auf den Höhepunkt der Gedanken: Ausschluß von Ruhe = vollständige Verwerfung. Die Grundbedeutung von ἀπειθεῖν ist „ungehorsam sein". Der Glaube ist ein Gehorsamsakt. κῶλα sind ursprünglich die „Glieder", wie Hände und Füße. Aber in der Septuaginta bedeutet es auch פְּגָרִים = tote Leiber.

Der wuchtige V. 19 zieht gleichsam den Strich unter eine vorausgehende Rechnung.

Mahnung, das höchste Glück, die himmlische Kanaansruhe, nicht zu verscherzen. (4, 1—11.)

(1) So soll denn keiner von euch — das soll unsere ernstliche Sorge sein — je als säumige, zurückgebliebene Seele befunden werden (am Tag des Gerichts), während doch die frohe Verheißung vom Eingehen in Gottes Ruhe noch in Kraft ist. (2) Denn auch ans neue Geschlecht nicht minder wie ans alte ist die frohe Botschaft von der Ruhe bei Gott ergangen. Freilich dem alten Geschlecht ist das vernommene Wort nicht zum Segen geworden: es hat sich ja nicht eingelebt in die Gottesboten, die (unmittelbar von Gott) den Ruf ins Kanaan vernommen; solch seelisches Einleben hätte geschehen sollen mittels des Glaubens[1]. (3) Denn wir gehen ein in die Ruhe, d. h. wir, die wir gläubig geworden sind. Beweis dafür ist das Herrnwort (Ps 95, 11): „Daher schwur ich in meinem Zorn, sie sollen nicht in meine Ruhe eingehen!" Und doch stand das Schöpfungswerk seit Gründung der Welt fertig da. (Schuld an diesem Ausschlusse konnte also nicht der Umstand sein, daß die Werke Gottes und damit auch die Herstellung der Ruhe noch ihres Abschlusses harrten.) (4) Es heißt ja an einer Stelle vom siebten Schöpfungstage (Gn 2, 2): „Und Gott ruhte am siebten Tage von allen seinen Werken", (5) und hier wiederum: „Sie sollen nicht in meine Ruhe eingehen." (6) Es bleibt also dabei: manche sollen in die Ruhe eingehen; anderseits steht fest: die, an welche früher der heilige Ruf ins Kanaan ergangen, kamen nicht hinein — schuld daran war Ungehorsam. (7) So bestimmt denn Gott wiederum einen Tag, ein (glückliches) „Heute", indem er durch David nach so langer Zeit den Ruf ergehen läßt, von dem oben die Rede war: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht." (8) Hätte Josue das erste Geschlecht zur vollen Ruhe gebracht, so würde Gott es sich ersparen, hernach von einem andern Tag zu reden (wo man in Gottes Ruhe eingehen soll). (9) Also schlägt dem Volke Gottes noch immer die Stunde mit vollem Schlage, in der er den Eintritt in die Sabbatruhe ermöglicht. (10) (Ja Sabbatruhe!) Denn wer in Gottes Ruhe eingegangen ist, ruht auch selbst aus von seinen Werken wie

---

schildern in ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Tragweite; also will er keine Abschwächung geben, die doch in dem Pron. indef. läge.

[1] Wörtlich: da sie sich nicht durch den Glauben mit den Hörenden verbanden. Oder: da es (sc. das Wort) sich nicht verband.

Gott von den seinen. (11) So soll es denn unser heiligstes Bestreben sein, in diese Ruhe einzugehen, daß keiner in der Art, wie eben dieses Beispiel des Unglaubens es zeigt, zu Fall komme.

Sinn: So ist die heilige Geschichte Israels für uns eine ernste Gestalt mit fragendem Antlitz und drohendem Finger. „Himmelhoch ist das Glück", spricht sie, „das vor euch liegt, wonnevoll die Kanaansruhe, die sich vor euch auftut, abgrundtief das Unglück, das vor euch gähnt." Ruhe im Gelobten Land war dem alten Geschlechte alles, Ruhe war sein lautes Wünschen und Reden, sein stilles Hoffen und Träumen. Kanaan stand ihm vor der Seele wie ein ewiger Festtagsmorgen mit flutendem Lichte, nicht wie ein vergänglicher Sonntag mit wehmütig scheidendem Abend. In Kanaan sein, das war ihm soviel wie bei Gott sein. Diese Kanaansruhe, dieses feierlich-freudige Rasten spannt sich ahnungsschwer auch vor eurer Seele aus, nur im vollsten Sinne des Wortes als Sabbatruhe im Himmel. Dort ruht ein jeder aus von seinen Werken, wie Gott von der Schöpfungsarbeit ausruht. Dieses Kanaan ist nicht ein Traum, den das alte, ungehorsame Geschlecht mit sich zu Grabe getragen, sondern es winkt euch leibhaftig aus der Ferne. Gott läßt euch ja die Gnadenstunde zum Eintritt anbieten mit seinem freudig-weckenden „Heute". Freilich das alte Geschlecht ist nicht eingetreten in diese selige Ruhe. Das kam von seiner hochmütigen Skepsis: es wollte sein eigenes, schwaches Denken behalten, wo der allwissende Gott sprach; es konnte seelisch nicht eins werden mit den Propheten, die Gottes Willen vertraten. Derselbe Ungehorsam nun, der jenen den niederen „Himmel" geraubt, kann den höheren Himmel euch nehmen. Ihr müßt bedenken: dieser Himmel muß erkämpft und verdient werden. Nun, wo der Himmel uns winkt, der Feiersaal, wo die Ruhe auf- und abwogt, da soll es keinen einzigen geben, der zurückbleibt, da soll kein Schäflein sein, das diese liebe, selige Heimat nicht fände. Und daß keiner zurückbleibt und in den gleichen Glaubenstrotz wie das Geschlecht der Wüste verfalle, — das sei unsere ernsteste Sorge. Hier bei den höchsten, seelischen Interessen wäre es wirklich ein dämonischer Satz: Ich bin Ich, mein Nächster steht fern meinem Ich. Nein, ein jeder ist für den andern verantwortlich; ein jeder ist des andern Ehre und Ruhm.

Die praktische Absicht in Kap. 3 und 4 liegt darin, ein Zurückweichen vom lebendigen Christusglauben zu verhindern. Christusglaube ist Gottesglaube im ntl Sinn. Um recht anschaulich zu sein, sucht Paulus einen analogen Fall aus dem AT: die Wüstengeneration. Wir sehen ein ganzes Gewinde von Gedanken, wo der eine um den andern sich spinnt. In Kap. 4 wird nun ein pädagogisches Motiv ausgespielt, das nicht bloß niederschmettert, sondern müde Seelen wieder aktiv macht: „Ihr bringt euch, wenn ihr im Glaubensleben Rückschritte macht, um die schönste Verheißung, um den *σαββατισμός*." Dem Christen bedeutete dieses Wort das Eingehen in die Gottesruhe. Statt daß nun Paulus einfach sagt: Durch Unglauben geht ihr

der Seligkeit verlustig, — sucht er einen Antitypus aus dem AT und führt im Anschluß daran seinen Gedanken durch. Mit Kanaan ist somit nicht bloß das Land mit seinen geographischen Grenzen gemeint, sondern Kanaan ist zugleich Sinnbild des ntl himmlischen Kanaan. Es ist dies wieder ein Beispiel der strengen Gedankeneinheit zwischen A und NT, die im Hebr sich findet. Wenn das atl Volk (nur die Wüstengeneration des Moses wird berücksichtigt) die glänzende Verheißung durch Unglauben verscherzt, so soll das ntl Volk sie durch Glauben erringen.

V. 1. *φοβηθῶμεν*: die Sorge um säumige Schäflein sollen alle teilen. — *δοκῇ ὑστερηκέναι*: daß keiner befunden werde als einer, der sein Ziel nicht erreicht hat, oder: daß keiner meine, infolge der Leiden gegenüber den im Judentum genossenen Vorteilen im Nachteil zu sein. — *καταλειπομένης ἐπαγγελίας*: obwohl die Verheißung noch ihrer Erfüllung harrt (= übrig ist).

V. 2. *καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι*: alle sollen in diese Ruhe eingehen; denn auch an uns ist diese frohe Verheißung ergangen. Unsere Situation hat also alle Ähnlichkeit mit der zur Zeit des Moses. Freilich der Glaube ist die unerläßliche Bedingung für den Eintritt. Hören ohne Glauben kann keinen Nutzen bringen, ebensowenig wie bei der Generation des Moses[1]. — *μὴ συγκεκερασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν*: da sie mittels des Glaubens mit den unmittelbaren Hörern (Boten Gottes, wie Moses[2]) nicht eins wurden.

V. 1. φοβηθῶμεν: Paulus schließt sich mit den andern zusammen. Mit καταλειπομένης ἐπαγγελίας wird in apodiktischer Weise vorausgenommen, was V. 3 ff. bewiesen wird. — ἐπαγγελίας = εὐαγγελίου. — ὑστερεῖν = zu spät kommen, fernbleiben. An unserer Stelle könnte es demnach doppelt gedeutet werden: a) den kürzeren ziehen, im Nachteil sein[3], und b) hinter seinem Ziel zurückbleiben oder das Heil verlieren[4]. — δοκεῖν[5]: a) glauben (subjektiv), b) befunden werden (objektiv). Nach der Bedeutung von ὑστερεῖν richtet sich auch die von δοκεῖν — entweder: daß keiner glaube im Nachteil zu sein, oder: daß keiner als Säumiger befunden werde. Die Stellen 2, 1 und 4, 11 lassen die zweite Bedeutung als wahrscheinlich erscheinen. ὑστερηκέναι ist präsentisches Perfekt[6]. — ἐπαγγελία im Sinne von εὐαγγέλιον findet sich erst im NT (im Hebr 14mal).

V. 2. γάρ gibt eine Begründung der vorausgehenden Ermahnung. Der γάρ-Satz könnte auch gefaßt werden als nähere Ausführung zu καταλειπο-

---

[1] Estius: Promissionis sermo obfuit, propterea quod ipsis, qui audierant, non esset fide contemperatus, sine qua mixtura verbum tamquam pharmacum nihil prodest.

[2] Die Väter wollen unter ἀκούσασιν Josue und Kaleb verstehen; vgl. Nm 13 und 14. Allein diese Bezugnahme wäre ganz unvermittelt.

[3] Vgl. 2 Kor 11, 5; 12, 11. [4] Vgl. Hebr 12, 15.

[5] Die alten Exegeten fassen δοκῇ lediglich als Ausdruck der Höflichkeit, d. h. als Milderung des Tadels.

[6] Vgl. Blaß, Grammatik[2] 59, 2.

μένης ἐπαγγελίας. καὶ γάρ ist nicht etwa Beteuerungspartikel (= und wirklich), sondern ist im Hebr einfache Begründungspartikel (lateinisch etenim). Durch den Ausdruck εὐηγγελισμένοι wird A und NT wieder in allerengste Verbindung gebracht [1]. — λόγος τῆς ἀκοῆς [2] = das verkündigte Wort, das von ihnen gehört wurde. ἀκοή hat also passiven Sinn. Im Gegensatz zu ἀκοή steht πίστις. — Bei συγκεκερασμένους (von συγκεράννυμι vermischen mit) ist τῇ πίστει Dat. instrumenti = durch den Glauben [3]; ἀκούσασιν ist abhängig von συγκεκερασμένους, eine Konstruktion, die schon Theodor von Mopsueste empfiehlt [4].

V. 3. Das γάρ schließt sich am besten an V. 1 und 2[a], weniger gut an 2[b] an; denn das Schwergewicht liegt auf der Behauptung, daß die Verheißung vom σαββατισμός in Geltung sei, nicht auf dem mehr nebensächlich angeführten Gedanken, daß nur die πίστις den Eintritt in die Ruhe ermögliche.

V. 3[b]—8. Der Beweisgang ist folgender: Der Herr spricht vom Eingehen in die Ruhe. Aus dem negativen Verbot „sie sollen nicht" folgt das positive „sie sollen". Dieses Gotteswort muß erfüllt werden. Der Ruheort ist bereitet (die alte Generation hätte also wohl eintreten können). An der Wüstengeneration ist das Wort nicht in Erfüllung gegangen, also muß es an einer späteren (an uns) in Erfüllung gehen.

κατάπαυσις: der Begriff „Ruhe" erfährt unter der Hand eine Vertiefung und dadurch eine gewisse Umprägung; er bezeichnet jetzt nicht mehr die bloße Kanaansruhe, sondern die Himmelsruhe. κατάπαυσις ist also identisch mit σαββατισμός (V. 9). — καίτοι hat wie gewöhnlich konzessiven Sinn (Vulgata ungenau: et quidem). — Die ἔργα sind das Hexaemeron.

V. 4. εἴρηκεν sc. ὁ θεός [5]. — ἡ ἑβδόμη sc. ἡμέρα. — κατέπαυσεν: Gott ruhte aus, und damit war diese Himmelsruhe auch für die Menschen bestimmt. — Durch die Kombination des Psalmwortes und der Genesisstelle soll

---

[1] Zu εὐαγγελίζειν mit Akkusativ der Person (demgemäß persönliches Passiv) vgl. Mt 11, 5; Lk 3, 18; Apg 16, 10.

[2] Ebenso 1 Thess 2, 13.

[3] Daneben finden sich noch andere Lesarten: a) συγκεκερασμένους τοῖς ἀκουσθεῖσι (spärlich bezeugt) = sie verschmolzen nicht mit dem gehörten Worte — vgl. ἀκουσθεῖσι in 2, 1. b) συγκεκερασμένος τοῖς ἀκούσασι (gut bezeugt) = das Wort, das nicht verschmolz mit den Hörern. Mit den „Hörern" wäre dann das Wüstengeschlecht gemeint. Andere verbinden unrichtigerweise συγκεκερασμ. mit τῇ πίστει = weil es bei den Hörenden sich nicht mit dem Glauben verband. c) Manche Handschriften haben πίστει τῶν ἀκουσάντων — wohl spätere stilistische Verbesserung. d) Für das auffallende ἀκούσασι wurde von Bleek (II 509 f.) die Konjektur ἀκούσμασι verteidigt. Der Buchstabe μ sei ausgefallen, und so sei ἀκούσασι entstanden. Die offizielle Vulgata hat: sed non profuit illis sermo auditus non admixtus fidei ex iis, quae audierunt. Bedeutende Vulgatahandschriften (Amiatinus und Fuldensis): non admixtis fidei ex his. Zugrunde liegt also dem Vulgatatext ἀκουσθεῖσιν.

[4] οὐ γὰρ ἦσαν κατὰ τὴν πίστιν τοῖς ἐπαγγελθεῖσι συνημμένοι (= sie waren nicht nach dem Glauben mit dem Verheißenen zusammengefügt).

[5] πού (irgendwo) — ungenaue, stereotype Zitationsweise (vgl. 2, 6). Daß das Zitat Gn 2, 2 stehe, war Paulus sicher bekannt.

nur bewiesen werden, daß die κατάπαυσις auch für die Menschen geschaffen ist, nicht etwa, daß durch den Untergang der Wüstengeneration für das ntl Geschlecht Platz gemacht wurde.

V. 5. ἐν τούτῳ = an diesem Ort (vgl. 5, 6).

V. 7. σήμερον ist Apposition zu ἡμέραν; gemeint ist das „Heute" der ntl Heilsverkündigung. Ps 95 [94] wird also messianisch gedacht: Gott hat durch seinen Sohn zum Eintritt aufgefordert. Die durch (ἐν) David[1] ergangene Verheißung wird jetzt nach der langen Zwischenzeit (Moses bis zur Gegenwart) noch einmal angeboten.

V. 8. Auch die durch Josue inaugurierte Ruhezeit entsprach nicht dem vollen Begriff und dem Ideal einer *κατάπαυσις*. Relativ betrachtet war es ja eine Ruhe, keineswegs aber in absolutem Sinn. Der Inhalt der *κατάπαυσις* muß ein viel tieferer sein — dies geht schon äußerlich aus der Wiederholung der Verheißung hervor.

V. 9. *ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμός*: Somit steht noch eine Sabbatruhe für das Volk Gottes in Aussicht. — Mit *σαββατισμός* ist endlich die schwere Formel ausgesprochen, jetzt ist die *κατάπαυσις* unendlich vertieft: es ist ewige Himmelsruhe im Verein mit dem seligen und herrlichen Weltenschöpfer. Diese „Ruhe" ist wie ein hehrer, friedenerfüllter Feierabend, wo man frohgemut und sicher auf die getane Arbeit zurückschauen kann; sie ist so tief wie die göttliche Sabbatruhe. Eine solche „Ruhe" *κατ' ἐξοχήν*, die verbunden ist mit der Anteilnahme an der Seligkeit Gottes, konnte freilich nur dem ntl Volke zuteil werden.

V. 11. *ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ*: daß keiner in derselben Weise, nämlich durch Ungehorsam, worin die Väter das Vorbild sind, falle.

V. 8. κατέπαυσεν ist transitiv gebraucht im Unterschied vom intransitiven Gebrauch in V. 4. Der intransitive Gebrauch kommt selten im klassischen Griechisch vor. — Ἰησοῦς ist in Septuaginta der Name für Josue. — μετὰ ταῦτα kann zu ἐλάλει (= würde er nicht hernach reden) oder zu ἡμέρας (= von einem Tag, der darauf folgt) bezogen werden.

V. 9. ἄρα steht hier gegen den klassischen Gebrauch an erster Stelle; so öfters im NT: vgl. Lk 11, 48; Apg 11, 18; Röm 10, 17. — σαββατισμός (sonst nur noch bei Plut. mor.) kommt von σαββατίζω = den Sabbat beobachten (öfter im AT). Der jüdische Sabbat stand also gleichsam Modell für das schöne sprachliche Gebilde mit seinem abgrundtiefen Inhalt — und das mit gutem Grund; denn der Sabbat war den Juden das Abbild der göttlichen Ruhe und zugleich das Vorbild der einstigen Ruhe bei Gott. — ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ: die Christen im Gegensatz zu den Juden = das echte Gottesvolk. — Die ganze Beweisführung hat für uns auf den ersten Blick etwas Befremdendes. Eine Stelle des NT, wo Jesus das Himmelreich verheißt, würde

[1] Im masoretischen Text hat der Psalm keine Überschrift, dagegen ist er in der Septuaginta dem David zugeschrieben. *ἐν Δαυίδ* = durch David — wohl nicht „in den Psalmen Davids"; in letzterem Falle würde wahrscheinlich der Artikel stehen; vgl. Röm 9, 25; Mk 1, 2.

für uns anziehender sein als das umständliche Beweisverfahren. Aber wir müssen eben mit der ganzen Methode des Briefes rechnen. Es ist eine rasche Behauptung, wenn man sagt, dem Verfasser des Hebr sei die Septuaginta viel vertrauter gewesen als die Predigt des geschichtlichen Jesus (gegen Windisch).

V. 10ᵇ. Vgl. dazu Jo 5, 17, wo die Aktivität Gottes betont ist.

V. 11. Zu dem ἵνα ist aus 11ᵃ ein entsprechendes Verbum zu ergänzen, etwa: durch unsern allseitigen Eifer [1] wollen wir erreichen; oder: alle wollen wir mitziehen, daß keiner ... — πίπτω hier absolut gebraucht = umkommen, dem Verderben anheimfallen [2]. — ἐν τῷ αὐτῷ ὑποδείγματι: nach demselben Muster des Ungehorsams, d. h. indem er denselben Ungehorsam zeigt und dieselben bösen Folgen des Unglaubens vor Augen führt. ὑπόδειγμα (noch 8, 5; 9, 23 „Abbild", „Umriß") hat im Hellenistischen dieselbe Bedeutung wie das klassische παράδειγμα. — τῆς ἀπειθίας steht an der Tonstelle des Satzes.

Der Gottesblick in die verborgene, stille Herzenswelt. (4, 12 u. 13.)

(12) Denn lebendig ist das Wort Gottes und wirksam; es besitzt mehr Durchschlagskraft als jedes zweischneidige Schwert, es dringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geist, Gelenk und Mark; es ist ein Richter der Regungen und Gedanken des Herzens. (13) Kein Geschöpf ist vor ihm verborgen, alles liegt bloß und offen vor den Augen dessen da, vor dem wir uns verantworten müssen.

Sinn: Die Seele, über deren Grunde die Wolken des brütenden Zweifels gegenüber der ntl Offenbarung sich lagern würden, wäre in schwerster Gefahr. Der allwissende Gott läßt seiner und seines Gotteswortes nicht spotten. Dafür bürgen seine hoheitsvolle Allmacht und sein Gottesblick in die Herzen, der auch die dunkelste Nacht zum leuchtendsten Tag macht. Denn lebendig ist Gott; sein Leben hat der Unendlichkeit Schauer, ist rastlose, nie schlummernde Kraft. Das Wort, das er spricht, ist Odem seines persönlichen Wesens, so lebendig wie flutendes Licht, das der Sonne entspringt, so durchschlagend wie der Blitz, der sich den Wolken entringt, so drohend wie die leuchtende Doppelschneide des Schwertes. Dieses Gotteswort ist die Lichtkraft, welche in die verborgensten, verschlossensten Kammern hineinleuchtet und zu den tiefstgelegenen Herzenswurzeln vordringt, wo die Empfindungen und Gedanken ihr Spiel treiben. Da ist keine Spalte und kein Tälchen auf dem Grunde der Seele, das nicht taghell durchsonnt würde. Alles Krumme, Ungerade, Zweifelsüchtige und Falsche tritt beschämt dann nach oben. Dieser jähen Gottesmacht, o Menschenkind, glaubst du dich entgegenstemmen zu können? Dem Gotteswort (= Offenbarung) kann man sich nimmer verschließen; da hilft keine eisige Kühle. Es ist eine überwältigende Macht: den Zweifler erdrückt es, den

---

[1] Für σπουδάσωμεν hat die Vulgata: festinemus.

[2] Die Vulgata hat: ne in idipsum quis incidat incredulitatis exemplum; sie konstruiert also πίπτω ἐν = fallen in. Diese Konstruktion wäre äußerlich grammatisch wohl an sich möglich (vgl. πίπτειν ἐν „fallen in" Ps 35, 8; 141, 10; Ez 27, 27). Aber an unserer Stelle wäre die Verbindung „in ein Beispiel fallen" doch etwas hart.

Glaubensfrohen beglückt es. Einen jeden zwingt es vor das Gericht des lebendigen Gottes.

Paulus hat mit verzehrendem Seeleneifer sich abgemüht, seine Schäflein, an die er sich wendet, zu vollem, warmem Christenleben anzuspornen. In wahren Serpentinengängen hat er sie schließlich mühsam emporgeführt in die stillen, verschwiegenen Gotteshöhen des *σαββατισμός*, von wo aus man selig hinabblickt in die engen, kampfdurchwühlten Erdentäler mit ihren ringenden Menschen. Nun, da er oben ist, entquillt seiner Glaubensbegeisterung ein freudiger Hymnus auf das Wort Gottes. Schweigend hören ihn die Leser und machen sich ihre Gedanken zu ihrem eigenen Nutzen und Frommen.

Daraus folgt, daß man V. 12 und 13 dieselbe Ehrfurcht entgegenbringen muß wie einem dithyrambischen Lied, d. h. man soll nicht alles bis ins einzelnste erklären wollen. — Wollte man aber den Zusammenhang von V. 12 f. mit dem Vorhergehenden nüchtern herausstellen, so könnte man in dem Hymnus auf die allgewaltige Kraft des Wortes Gottes ein Warnungsmotiv (= hütet euch vor den intimsten Regungen des Ungehorsams; denn sie unterliegen Gottes Gericht) oder ein Trostmotiv sehen (= du brauchst nicht zu zweifeln; denn Gott ist allmächtig und kann alles wirken). — Eine eigenartige Erklärung gibt Dibelius[1]. Die Verse 12 und 13, sagt er, wollen dartun, es sei die Wirkung Christi, den Widerspruch herauszufordern und die Gedanken aufzudecken. Er bringt diese Stelle in Verbindung mit der Simeonsweissagung bei Lk 2, 34 f.: „Deine Seele wird ein Schwert durchdringen", d. h. Christus werde auch Maria zum Widerspruch herausfordern und ihr Inneres offenbaren, wie dies ja tatsächlich bei den Verwandten geschehen sei.

Die Stelle hat rhythmischen Klang und ist gnomenartig, ähnlich wie die Sprüche Salomos (auch äußerlich in der Form — V. 13 ist zuerst negativ, dann positiv gefaßt)[2]. Namentlich aber bekommt die Stelle dadurch poetische Färbung, daß das Wort Gottes hypostasiert ist und ihm die Eigenschaften Gottes zugesprochen werden. Solche Personifikationen des Wortes Gottes kommen häufiger schon im AT vor[3]; dort wird das Wort Gottes im Bilde eines Hammers[4], eines

---

[1] S. 25.

[2] Man könnte die ganze Stelle ansehen als ein religiöses Lied, das sich an die poetischen Formen der Synagoge anschließt. — Ohnehin finden sich bei Paulus da und dort Spuren vom religiösen Liede; vgl. 1 Tim 3, 15; Eph 1, 3—14.

[3] Is 55, 10 f.: „Gleichwie der Regen und der Schnee vom Himmel herabfällt und nicht wieder dorthin zurückkehrt, . . . ebenso wird mein Wort sein, das aus meinem Munde hervorgeht: es wird nicht leer zu mir zurückkehren, es sei denn, daß es vollbracht hat, was ich wollte, und durchgeführt, wozu ich es sandte." (Sinn: Was Gott spricht, trägt in sich eine lebendige, befruchtende Energie. Gottes Verheißung ist eine Macht, welche sich selber auswirkt. Daher darf man an ihrer Erfüllung nicht zweifeln.)

[4] Ir 23, 29: „Ist mein Wort nicht wie Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?"

Feuers, eines stürmischen Kriegers[1] vorgestellt. Auch das Bild vom Schwerte war nicht neu, sondern findet sich auch anderweit, sowohl im A[2] wie NT[3]. Selbst die Sezierung des inneren Seelenlebens hat einen gewissen Vorgang bei Weish 7, 22 f.[4] — Mit dem „Worte" ist gemeint das Wort der Offenbarung, zunächst das Gotteswort in Ps 95, dann im AT überhaupt sowie auch im NT. Die Bezugnahme auf beide Testamente entspricht der großzügigen Auffassung, welche im Briefe herrscht.

Angesichts des stark persönlichen Tons, der in dem „λόγος τοῦ θεοῦ" liegt, haben manche Exegeten[5] das „Wort" als den persönlichen Logos gefaßt = Jesus, die persönliche Offenbarung, hat den Ruf zur κατάπαυσις aufs neue an uns ergehen lassen. Folget ihm; denn er hält strenges Gericht über die, welche nicht glauben. — Im allgemeinen gäbe dies einen vorzüglichen Sinn, außerdem findet sich der Logosbegriff schon 1, 3 ff. Trotzdem muß diese Erklärung abgelehnt werden, weil die einzelnen Attribute unseres λόγος nicht auf Christus passen[6]. — Da Apg 7, 38 das Gesetz, das

---

[1] Weish 18, 15: „Dein allmächtiges Wort sprang vom Himmel her wie ein wilder Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land. Als scharfes Schwert trug er deinen unwiderruflichen Befehl, und dastehend erfüllte er alles mit dem Tode."

[2] Spr 5, 4: „Die Weisheit ist scharf wie ein zweischneidiges Schwert."

[3] Eph 6, 17: „Nehmet an euch das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes."

[4] „Die Weisheit ist ihrer Natur nach ein Geist: . . . vielteilig, beweglich, durchsichtig, durchdringend, nicht zu hemmen, alles vermögend, alles übersehend, hindurchgehend durch alle Geister."

[5] Euthymius, Ökumenius („Auch die vorher verhängte Strafe über Israel ist von Christus verhängt worden, nicht von einem andern. Denn Christus lebt und wird in Ewigkeit leben. Also hat der abtrünnige Christ Strafe, und zwar noch größere, zu erwarten"), Thomas. — Chrysostomus (und mit ihm Theophylakt) denkt an das Richterwort Gottes, welches die Strafe verhängt („Nicht Krieg und Schwert hat die Wüstengeneration aufgerieben, sondern das Wort Gottes. Das gleiche Wort wie jenes wird uns den Tod bringen. Denn es lebt immer, erlischt nicht"). Chrysostomus gibt freilich diesem Wort eine stark persönliche Note. — Estius denkt an das Wort Gottes überhaupt, das durch seinen Sohn oder Engel und Menschen verkündet wird.

[6] Anfänge einer Personifikation haben wir auch in den Paulusworten 2 Tim 3, 16, wo die Wirkung der Heiligen Schrift charakterisiert wird. — Aus all den verwandten Stellen im A und NT ergibt sich, was von der Behauptung, der Hebr sei in der Schilderung der Energie des Logos von Philo abhängig, zu halten ist. Man weist nämlich gern hin auf den *λόγος τομεύς* des Philo (vgl. die Stellen bei Windisch 36 f.). Was ist der *λόγος τομεύς*? Gottes Vernunft (= der übermenschliche Logos), welche die Vielgestaltigkeit der Formen und Dinge in der Welt herbeigeführt hat und immer noch herbeiführt. So sind z. B. die Pflanzen- und Tiergattungen wie auch die vier Elemente ein Werk des *λόγος τομεύς* (von *τέμνω*). Am meisten äußere Ähnlichkeit mit der Hebräerstelle hat die Stelle Quis rer. div. haer. 132 (27), weil eine gewisse Teilung der Seele enthaltend: *ἕκαστον οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν*

Moses empfangen, λόγια ζῶντα genannt wird, glaubte man schon, Paulus habe mit seinem λόγος (= die ntl Offenbarung) die Thora zurückdrängen und dafür das bessere Surrogat geben wollen. In diesem Falle jedoch hätte er sich noch genauer ausdrücken müssen.

V. 12. *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*: das Wort Gottes hat wie Gott selbst vollendetes, starkes Leben; es ist kein totes Gebilde, kein leerer, kraftloser Schall. — *καὶ ἐνεργής*: es ist voll Kraft, nichts kann ihm widerstehen. — *καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον*: es kann tiefer eindringen in die Seele als jedes doppelschneidige Schwert in den Körper des Menschen. — *καὶ διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος*: ja es dringt so tief ein, daß es Geist und Seele durchdringt — *ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν*: sowie Fugstellen und Mark, d. h. die tiefsten Tiefen des Seelenlebens. — *καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας*: dadurch ist es imstande, die geheimsten Gedanken und Begierden des Herzens kennenzulernen und darüber zu richten.

V. 13. *καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ*: so hat also Gott einen Einblick in die Herzenswelt. Überhaupt gibt es nichts im Bereich des Geschaffenen, das vor ihm unsichtbar wäre und vor seinem Auge sich verbergen könnte. — *πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ*: vor Gottes Auge liegt alles bloß und aufgeschlossen da. — *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*: vor ihm, dem Herzenskenner, müssen wir Rechenschaft geben über alles, über die geheimsten Gedanken, über die Zweifel am ntl Wort.

V. 12. ζῶν (vgl. Apg 7, 38 u. 1 Petr 1, 23) = lebendig, d. h. es ging vom lebendigen Gott aus und sollte Leben vermitteln. — ἐνεργής: kräftig, wirksam (vgl. Is 55, 10 f., wo der Regen die Erde tränkt und zum Sprossen bringt). — τομός (von τέμνω): scharf, durchdringend. Zum Gedanken von Wort und Schwert vgl. auch noch das Wort der Apokalypse 1, 16: „aus seinem Mund ging ein scharfes, zweischneidiges Schwert aus". — ὑπέρ steht statt des im Hebr gebräuchlichen παρά. — δίστομος (δίς — στόμα): mit doppeltem Mund, doppelt geschliffen. — Es soll die eindringliche Kraft des Wortes Gottes bezeichnet werden, deswegen werden die feinsten Teile genannt, durch

---

ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον (= ein jedes der drei Vermögen hat der *λόγος τομεύς* geteilt: die Seele in Vernünftiges und Unvernünftiges, die Rede in Wahres und Falsches, den Sinn in einen äußeren und inneren). Philo redet vom *λόγος τομεύς* im Anschluß an Gn 15, 10. In den Worten: „Abraham zerteilte die Opfertiere", sieht er eine Andeutung, daß Gott alle Dinge zerteile. Die beiden von Abraham nicht zerteilten Vögel sind ihm eine Andeutung, daß der göttliche Logos und die menschliche Vernunft unteilbar sind (!). Hebr und Philo haben also bezüglich unserer Stelle 4, 12 f. keinerlei sachliche, ja nicht einmal formale Abhängigkeit. Wenn an Entlehnung gedacht werden soll, so liegt es viel näher, ans AT zu denken. Die Analyse des Seelenlebens ist ein guter stilistischer Griff, auf den ein guter Stilist von selbst kommen kann.

welche das Gotteswort hindurchgeht: Seele und Geist. — ἄχρι μερισμοῦ: entweder aktiv = bis daß es trennt, oder passiv = bis dahin, wo Geist und Seele sich trennen. Es will nicht gesagt werden, daß wirklich eine Scheidung des Geistes von der Seele eintrete [1], sondern daß diese Kraft Geist und Seele durchdringe. — ἁρμοί (von ἁρμόττω) Gelenkverbindungen, Fugstellen; μυελός: Mark. — ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν ist abhängig von μερισμοῦ. Hinsichtlich der Konstruktion gibt es verschiedene Auffassungen [2]: 1. ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν ist eine Art Apposition zu ψυχῆς καὶ πνεύματος und ist bildlich gemeint = Seele und Geist, die unlöslichsten und verborgensten Teile des Menschenlebens oder die tiefsten Tiefen des Seelenlebens; 2. andere tilgen das Komma und übersetzen: Fugen und Mark von Seele und Geist (dem Sinne nach ähnlich Nr. 1); 3. die beiden Begriffspaare werden koordiniert = das Wort Gottes durchdringt das geistige und leibliche Leben (wobei nur ganz allgemein die alldurchdringende Kraft bezeichnet wird). Aus dem τε — καί im Unterschied vom bloßen καί [3], das ψυχῆς und πνεύματος verbindet, läßt sich kein bindender Schluß ziehen gegen ein koordiniertes Verhältnis; 4. ἁρμῶν καὶ μυελῶν werden abhängig gedacht von ἄχρι (nicht von μερισμοῦ) = bis zur Trennung von Seele und Geist [4], bis Fugen und Mark (dem Sinne nach ähnlich Nr. 3). — κριτικός: 1. imstande zu scheiden; 2. imstande zu richten. Die Grundbedeutung von κρίνω ist „scheiden"; wird die erste Bedeutung zugrunde gelegt, so ergibt sich eine schöne Symmetrie zum vorausgehenden und nachfolgenden Gedanken. Sinn: Das Gotteswort ist eine Lichtkraft, welche in das tiefste Dunkel des still schaffenden Empfindungs- und Gedankenlebens eindringt. — ἐνθυμήσεις und ἔννοιαι sind die seelischen Tätigkeiten, die dem θυμός und dem νοῦς angehören, entsprechen also der ψυχή und dem πνεῦμα. Doch sind die Bedeutungen im Sprachgebrauch zusammengeflossen.

V. 13. κτίσις (= κτίσμα): Geschöpf. — Mit αὐτοῦ ist Gott, nicht der λόγος gemeint (es bezieht sich auf τοῦ θεοῦ in V. 12). — τετραχηλισμένα: bloßgelegt, offen. (Die Bedeutung des Wortes ist gesichert [5], aber nicht die Ableitung. Dies zeigen schon die alten Erklärungsversuche [6].) — ὀφθαλμοί ist

---

[1] Schon bei Chrysostomus findet sich eine ähnliche Erklärung („Das Wort Gottes nimmt den Heiligen Geist von der Seele, beraubt also die Seele ihrer Würde, ähnlich wie einem zum Tod verurteilten Würdenträger zuerst die Ehrenabzeichen abgenommen werden"). Daneben findet sich bei ihm aber auch die richtige Erklärung.

[2] Die Konstruktion hat schon in alten Zeiten Schwierigkeiten bereitet. Dies geht daraus hervor, daß einige Handschriften *πνεύματος* ersetzen durch *σώματος*.

[3] *τε — καί* verbindet sonst zwei Begriffe eng. Vulgata: animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum.

[4] Bei *ψυχῆς καὶ πνεύματος* liegt die atl Anschauung des Verhältnisses von Seele uud Geist zugrunde. *ψυχή* und *πνεῦμα* sind nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern zwei verschiedene Wesensseiten der einen Substanz. Die Seele als den Körper belebendes Wesen (sensitives Leben) heißt *ψυχή*, als denkendes und wollendes Wesen (höheres Geistesleben) *πνεῦμα*. Es ist also hier ebensowenig wie 1 Thess 5, 23 eine Trichotomie gelehrt. Bei Stellen, wo das Bild und die Rhetorik eine Rolle spielen, wie an unserer Stelle, ist ohnehin nicht viel Unterlage vorhanden für dogmatische Fragen.

[5] Hesychius erklärt das Wort mit *πεφανερωμένα*. Vulgata: aperta. Favorinus: *φανεροὶ καὶ ἀνακεκαλυμμένοι*.

[6] Chrysostomus denkt an die Häute, welche den geschlachteten Opfertieren abgezogen werden. Ist die Haut abgezogen, so liegt alles bloß. — Theodoret: Die Tiere liegen nach dem Schlachten lautlos da; ebenso schauen wir beim Ge-

ein gutes Ausdrucksmittel für die Allwissenheit Gottes. — πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος wird verschieden erklärt: a) vor dem wir Rechenschaft ablegen müssen [1], b) von dem wir reden (rhetorischer Schluß), c) mit dem wir es zu tun haben. (Die Erklärungen a und c kommen im Grunde genommen auf denselben Sinn hinaus = die leisesten Regungen der Widerspenstigkeit liegen vor Gott offen da; fordert also nicht durch Ungehorsam das Gericht Gottes heraus. Erklärung b ist unrichtig [2].

Zweite Abteilung.

Das Hohepriestertum Jesu und sein einzigartiges hohepriesterliches Werk.

(4, 14 bis 10, 18.)

Jesus der Hohepriester mit tiefem, eigenpersönlichem Erleben.

(4, 14—16.)

(14) Wir haben also einen Hohenpriester, der des Himmels Räume (als Sieger) durchschritten, Jesus den Sohn Gottes — mit ganzer Seele wollen wir denn am Glaubensbekenntnisse hangen. (15) Das ist kein Hoherpriester, der nicht mitfühlen könnte mit unserer Not: in allen Beziehungen ist er ja in gleicher Weise wie wir der stille, große, freilich (ein Gegensatz zu uns) sündelose Kämpfer gewesen. (16) Mit kindlichem Vertrauen wollen wir denn dem Thron der Gnade uns nahen: dort sollen und wollen wir Hilfe finden und Gnade für jede Stunde, wo wir sie brauchen.

Sinn [3]: Das war ehedem mildes Herzensglück, einen Hohenpriester zu haben, der bittend die Arme ausstreckt für seine Gemeinde, in heiliger Feierstunde eintritt zum Herrn und mit ihm redet, wobei der Widerschein dessen, was in seiner Seele lebt, sich ihm ins Auge und Angesicht legt. Im Hohenpriester hatten wir einen Freund, dessen Macht weit hinausreicht über die Sphären der Erde und der von der Seele die Schuld wegnimmt und den un-

---

richte all unsere Fehler, und lautlos hören wir das Urteil an. — Euthymius (ähnlich wie Chrysostomus): *τετραχηλισμένα* = *ἐκδεδαρμένα* (= die Opferstücke, welche vom Tiere abgeschnitten werden, wobei man beim Hals anfängt). — Ökumenius und Theophylakt denken in ihrer zweiten Erklärung an einen Verurteilten, der sein Haupt (*τράχηλος*) schuldbewußt vor dem Richter neigt. — *τετραχηλισμένα* kommt von *τραχηλίζειν* = den Hals (*τράχηλος*) zurückbiegen. Vielleicht kommt die Bedeutung „offen" daher, daß man beim Schlachten den Kopf des Opfertieres zurückbog und so den Hals bloßlegte, um den Schnitt in die Kehle bequem machen zu können.

[1] Zu *λόγος* = Rechenschaft vgl. *λόγον ἀποδιδόναι* Hebr 13, 17; Röm 14, 12; 1 Petr 4, 5; Lk 16, 2.

[2] Es müßte dann heißen: *περὶ οὗ ὁ λόγος*, oder die Bedeutung von *πρός* (gegenüber) = von müßte durch den ganzen Zusammenhang näher bestimmt werden.

[3] Damit wir einen Eindruck bekommen, welche Bedeutung der Gedanke „Jesus der Hohepriester" für Judenchristen hatte, muß der ganze emotionale Wert, den das Wort „Hoherpriester" für Judenchristen hatte, ausgeschöpft werden.

heiligen Druck; er war uns ein vielerfahrener Vater, der die feindlichen Mächte des Lebens, die feindlichen schlummernden Kräfte der Seele, kurz, die Herzensnot kannte. In diesem Hohenpriester lebte ein feingestimmtes Herz, auf dessen reichen Saiten all das Menschenweh in vollen Tönen erklang. Dieser Israels-Freund schuf uns zum Gottesvolk; aus seiner segnenden Hand sproßte reichlichster Segen. — O seliges Amt, Fürbitter zu sein, o selige Macht, Versöhnung auf die Erde zu ziehen, o seliger Tag der Versöhnung, wo man als neues Geschöpf sich gefühlt, o heiliges Schweigen des Tempels, wo der Freund der Menschen mit Jehova verkehrte. Hoherpriester — Menschenfreund und Gottesfreund, eins uns und alles! Und doch — ein größerer Vermittler steht jetzt vor euch, der wahre Vermittler, der Freund, der allein hinter dem höchsten Freundesideal nicht zurückbleibt. Er hat eine höhere Macht: den Todesbann hat er weggenommen von uns. Er selbst ist Sieger über den Tod, der Triumphator, den die Engel durch den Himmel begleitet. Sein Beten hat unwiderstehliche Kraft. Wenn dieser Hohepriester hintritt vor Gott, so ist Gott nicht mehr der zürnende Jahve, sondern der gütige Vater. — Aber ist dieser göttliche Priester und Freund nicht ein majestätisches Bild, vor dem wir erstarren? O, dieser Hohepriester hat auch leuchtende menschliche Züge; er ist nicht ein affektloser Freund, der das menschliche Suchen und Ringen und Klagen als Schwäche betrachtet. Er selber war Voll-Mensch; aus den elementaren, unversiegbaren Gründen seiner Menschennatur entnimmt er das Verständnis für uns. Freilich das eine hat er nicht, was unsere Seele beschwert, die Sünde. Aber die Sünde erhöht nicht — das wißt ihr —, sondern trübt nur das lautere Menschsein. Deswegen alle Bedenken beiseite! Auch die stillsten Herzenskammern können wir ihm aufschließen; in seinem Antlitz ist kein einziger Zug, der kühle Zurückhaltung verlangte. Wenn dieser Freund zur Rechten Gottes unsere Anliegen vertritt, verwandelt sich das Richterauge Gottes zur milden, lebenspendenden Sonne; der Richterthron Gottes, von dem so manch gerechtes, furchtbar schweres Urteil gesprochen, wird zum Freuden- und Gnadenthrone, von dem aus gesegnete Worte ergehen. Wohlan denn, zum Throne Gottes gewallt; von dorten kommt uns jegliche Hilfe in unserer Not! Mensch sein heißt Kämpfer sein; da kommt Hilfe immer gelegen.

V. 14—16 könnte als Schlußstein ans Vorhergehende angefügt werden. Denn das *οὖν* (V. 14) gibt eine summarische Rekapitulation des schon oben 3, 1 angeführten Gedankens vom Hohepriestertum Christi, der nur durch die dem seelsorgerlichen Herzen allzu rasch entquellende Ermahnung zum Festhalten am Glauben (im Anschluß an Ps 95 [94]) in den Hintergrund gedrängt worden ist. — Anderseits könnte man diese Verse als markanten Einleitungssatz zu den folgenden gewaltigen Gedanken vom Hohepriestertum Christi auffassen.

V. 14. Das Wort *ἀρχιερεύς* gibt das Motiv für eine Ermahnung. Diese Tatsache ist bemerkenswert. Der Begriff „Hoherpriester“ ist also nicht etwa bloß ein spekulativer Gedanke und ein theoretisches

Kunstgebilde, sondern ein theologischer Begriff mit praktischem Inhalt und tiefem religiösen Stimmungsgehalt. Der Hebr hat seine eigene Art: seine „theoretischen“ Gedanken nehmen sich aus wie starre, leere, ragende Stützen auf weitem Gefilde. Bei näherem Besehen sind es Stützen mit blühenden Reben. An so manchen Ausdrücken spürt man noch die Blutwärme persönlicher Christuserfahrung. Der Begriff „Hoherpriester“ ist nicht künstlich aus dem AT zusammenkonstruiert und -kombiniert, kein Rahmen, in den das Jesusbild mit Gewalt gepreßt wird, sondern aus dem Inhalt des NT und dem religiösen Erleben herausgeschöpft, d. h. der materielle Inhalt des Begriffes war da, den formellen adäquaten Ausdruck hat das AT gegeben. Paulus hat die Ausdrucksformen für neue Wahrheiten nicht völlig aus dem Nichts geschaffen, sondern er hat sie aus dem AT übernommen, um eine neue Wahrheit adäquat wiederzugeben. — *μέγας ἀρχιερεύς*: der große Hohepriester mit Rücksicht auf die Erhabenheit seiner Person im Gegensatz zum gesetzlichen menschlichen Hohenpriester. — *διεληλυθότα*: der hindurchschritt durch den Himmel (nach der Himmelfahrt) in die unmittelbarste Gottesnähe, während der irdische Hohepriester durch die Vorräume des irdischen Heiligtums hindurchging. — *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας*: laßt uns festhalten am Glaubensbekenntnis (gegenüber allen Glaubenshemmungen).

V. 15. *ἀσθενείαις*: sittliche Schwächen, die uns erwachsen aus äußeren Bedrängnissen, körperlichen und seelischen Leiden und inneren sündhaften Anlagen. — *πεπειρασμένον*: wie Jesus das gleiche menschliche Antlitz trägt wie wir, so war er auch in gleicher Weise den Versuchungen, die von äußeren Verhältnissen oder inneren Seelenzuständen ausgehen, ausgesetzt, mit dem Erfolg, daß es bei ihm nicht zur Sünde kam. Auch Jesus umtobten die Versuchungsstürme, ohne daß deswegen sein Wille auch nur im geringsten aus der Gleichgewichtslage gekommen wäre. (Allerdings eine Art von Versuchungen war bei ihm nicht vorhanden, nämlich die, welche der Konkupiszenz entstammen.)

V. 16. *προσερχώμεθα*: wir wollen uns nahen im Gebet, nicht mehr in heiliger Scheu wie die Gemeinde des AT, sondern in freudigem Hoffen, daß unser Gebet erhört werde. — *θρόνῳ τῆς χάριτος*: der Richterthron Gottes wurde ein Gnadenthron, seitdem Christus sich zur Rechten Gottes niederließ. Die menschliche Schuld ist gesühnt; somit kann sich die göttliche Gnade ungehemmt ausleben. Nicht mehr strenges Gericht, sondern die verzeihende, tröstende, stärkende Gnade geht von da aus. — *εὔκαιρος βοήθεια*: Hilfe, welche im rechten Augenblick eintritt, d. h. solange der Mensch noch als Kämpfer den Versuchungen gegenübersteht.

V. 14. οὖν nimmt (wie 2, 14) früher Gesagtes wieder auf — nach den langen voraufgehenden Ausführungen und Mahnungen wirkt es wie ein Atemholen. — μέγας darf nicht mit ἀρχιερεύς als ein Begriff gefaßt werden = der Hohepriester, sondern μέγας ist selbständiges Attribut. — οἱ οὐρανοί sind: a) die Himmelsregionen, welche der übersinnlichen Welt angehören und deren höchste als Wohnstätte Gottes angesehen wurde[1], und b) der „Himmel" schlechthin als Sitz Gottes. Wegen der Parallele mit dem irdischen Hohenpriester, der durch die Vorräume des irdischen Heiligtums schritt, wird an unserer Stelle Auffassung a die gegebene sein. Wohl möglich wäre auch, wie Seeberg annimmt, daß die Vorstellung vom Aufstieg Christi durch die Himmel schon dem formellen urchristlichen Glaubensbekenntnis angehörte)[2]. Im Hebr sind beide Auffassungen vertreten[3]; ein Unterschied zwischen dem Singular οὐρανός und dem Plural οὐρανοί ist nicht vorhanden. — Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ: Jesus, aber nicht etwa bloß als präexistenter Logos, sondern auch als historischer Christus, der nach dem Todesleiden in die Herrlichkeit eingegangen ist (= der erhöhte Gottmensch).

V. 15. Der Plural in ἀσθενείαις bezieht sich auf die verschiedenen Erscheinungsformen unserer Schwachheit. — δέ bringt nicht die positive Tatsache zur vorausgehenden negativen Bestimmung (μὴ δυνάμενον), sondern die Vorbedingung für diese positive Tatsache (= sondern der versucht ist und somit mitfühlen kann). — πεπειρασμένον = Partiz. Perf. Pass. von πειράζω oder πειρᾶσθαι. Von dem Partizipium hängen drei Bestimmungen ab: κατὰ πάντα, καθ' ὁμοιότητα und χωρὶς ἁμαρτίας. Das πεπειρασμένον erhält durch χωρὶς ἁμαρτίας eine nähere Einschränkung: das Versuchtwerden führte nicht zur Sünde; auf den Reiz trat nicht die entsprechende Reaktion ein. Somit konnte er der vollkommene, sündelose Hohepriester für uns sein. Andere Exegeten lassen noch daneben das χωρὶς ἁμαρτίας eine Einschränkung bilden zu κατὰ πάντα = die Versuchung hat er in einer Beziehung nicht erfahren, nämlich insofern sie der eigenen bösen Begierlichkeit entstammt. Indes will dies an unserer Stelle nicht direkt ausgesprochen werden. Die absolute Sündelosigkeit Jesu, also auch das Freisein von der Begierlichkeit, ist freilich eine Grundanschauung des Hebr und des NT, will aber wohl hier nicht ausdrücklich betont werden. Der ganze Gedanke, der in χωρὶς ἁμαρτίας steckt, ist mehr nebenbei hingeworfen. — καθ' ὁμοιότητα sc. ἡμῶν = in gleicher Weise wie wir; nach anderer Auffassung: entsprechend der zwischen ihm und uns bestehenden Gleichheit, nur daß bei dieser Gleichheit die Sünde ausgenommen ist. (Demnach wäre χωρὶς ἁμαρτίας eine Einschränkung zu καθ' ὁμοιότητα.) Seeberg[1] gibt letzterer Auffassung noch die Modifikation: Christus ist uns ähnlich (auch) ohne Sünde, d. h. als Sündeloser hat er einen schweren Kampf gegen die Sünde geführt; somit weiß er aus reichster Erfahrung, wie schwer es ist, der Sünde Herr zu werden. (Diese Auffassung ist zu kompliziert.)

V. 16. θρόνος τῆς χάριτος: der Thron Gottes, nicht der Thron Christi[4]. Der Geber der Gnade ist Gott, Jesus ist der Vermittler. Die Gnaden sind

---

[1] Vgl. 2 Kor 12, 2, wo Paulus von einem dritten Himmel redet.

[2] Vgl. Seeberg, Christi Person und Werk 49 f.

[3] Vgl. den Plural für Himmel = Wohnstätte Gottes 8, 1; 9, 23; 12, 23 u. 25; den Singular für Himmel = untere Himmelsräume 11, 12; 12, 26.

[4] Der Ausdruck ist nicht, wie man schon gemeint hat, ein Pendant zu der Kapporet, dem Deckel der Bundeslade, welche als der irdische Thron Gottes galt. — χάριτος ist Genet. qualitatis: die Gnade ist für den Thron charakteristisch; vgl. θρόνος δόξης Mt 19, 28; 25, 31.

durch die Verdienste Christi vorhanden; die Christen dürfen sich nur noch in den Besitz derselben setzen[1]. — προσέρχεσθαι ist ein Lieblingswort des Hebr (7, 25; 10, 1 22; 11, 6; 12, 18 22). Es steht ganz allgemein von denen, die zu irgendeinem Zwecke vor Gott erscheinen (10, 22; 11, 6); oder es ist ein prägnanter Ausdruck = sich Gott nahen, um der Sühne und Gnade teilhaftig zu werden (7, 25; 10, 1). — ἔλεος καὶ χάριν sind verwandte Ausdrücke: ἔλεος = tätiges Mitleid mit Rücksicht auf die Schwäche der Menschen, χάρις = Gnade mit Rücksicht auf die freie Liebestat. — λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὕρωμεν: beachte die chiastische Wortstellung. Mit εὔκαιρος (ursprünglich: zu rechter Zeit) ist nicht bloß das irdische Leben gemeint[2] (vgl. „wirket, solange es Tag ist"), sondern dem ganzen Zusammenhang entsprechend ist an die einzelne rechtzeitige Hilfeleistung für die einzelnen Stunden der Versuchung und des Kampfes gedacht.

Die religiöse Idee und der hierarchische Charakter des Hohepriestertums. (5, 1—10.)

(1) Aus der Menschenwelt heraus wird ja jeder Hohepriester genommen; religiöse Mittelsperson soll er sein — für Menschen[3]. Gaben und Opfer für Sünden darbringen — darin liegt sein heiliges Amt. (2) Als Mensch kann er kein steinernes Herz haben gegenüber dem armen, sündigen Menschen; ist er ja doch selber in Schwachheit gehüllt (3) und muß ihretwegen auch für seine Person Sühnopfer darbringen, nicht bloß fürs Volk. (4) Zu diesem heiligen Amt muß der Ruf hoch vom Himmel ergehen, wie er an Aaron ergangen; da hilft kein stolzes Sich-Vordrängen. (5) So war auch Christus kein selbstherrlicher Streber, der (dieses Gesetz durchbrochen hätte und) Hoherpriester geworden wär' auf eigene Faust; sondern ein Höherer hat ihn gerufen, der, welcher zu ihm sprach: „Mein Sohn bist du, heute hab' ich dich gezeugt." (6) So sagt er auch an einer andern Stelle (Ps 110 [109], 4): „Du bist Priester in Ewigkeit nach Melchisedechs Ordnung." (7) In den Tagen, da dieser in Fleischeshülle gewandelt, hat er heiße, glühende Bitten gerichtet an den, der ihn vor dem Todeskelch hätte können bewahren, — unter lautem Rufen und Klagen, die Gottesfurcht wurde gesegnet, er wurde erhört. (8) Sohneswürde gab also nicht Ausnahmsrechte: durch den Leidensschmerz erwarb er sein Gehorsamsherz (oder: die Leiden waren ihm Schule des Gehorsams). (9) So ist er, zur Vollendung gelangt, allen, die ihm gehorchen, die lebendige Quelle ewigen Heiles geworden, (10) indem ihm von Gott der Name beigelegt wurde: „Hoherpriester nach Melchisedechs Ordnung".

Sinn: Für uns ist Jesus da, für uns Menschen mit unsern Nöten und Schwächen. Er ist ja Hoherpriester; das Hohepriesteramt aber ist auf den Menschen gestimmt. Der Hohepriester ist Vermittler zwischen Himmel und Erde (dies ist das erste feste Axiom), er vermittelt das Flehen von unten und übermittelt den Segen von oben. Alles Beten, Loben, Bitten, Sich-Freuen, Trauern, Sehnen, Suchen, Ringen, Klagen,

---

[1] Das aktive Moment (die sittliche Leistung), das in *προσερχώμεθα* liegt, gibt Euthymius an mit den Worten: *διὰ πίστεως καὶ βίου ὀρθοῦ καὶ δεήσεως*.

[2] So fassen es in der Regel die alten Exegeten — „in diesem Leben ist die Hilfe *εὔκαιρος*, im jenseitigen *ἄκαιρος*".

[3] Wörtlich: Denn jeglicher Hohepriester wird, aus Menschen genommen, für Menschen aufgestellt in Beziehung auf das Verhältnis zu Gott.

das aus Menschenbrust kommt, fängt er auf mit seiner Seele und trägt es vor Gott. Hoherpriester, das ist einer aus uns: er hat menschliches Temperament, sein eigen Erleben schlägt goldene Brücken zu den Herzen der andern und gibt ihm den Schlüssel zu verschlossenen Rätseln. Er ist die moralische Person, unter der auch das Elementare noch schlummert. So ist ihm Sühne eine Forderung des eigenen Selbst — das verscheucht bei seinem priesterlichen Walten ein trüb-mürrisch Gesicht und alle rigorosen Gedanken; so ist ihm sein Wirken nicht hartes, lastendes Amt. All die tiefe Psychologie, die das Wort „Hoherpriester“ enthält, ist schon im Gesetz zum Ausdruck gebracht, das vom Hohenpriester ein privates Sühnopfer verlangt. Dieses Gesetz ist ihm eine Mahnung an eigene Schuld, ein Lockruf zu mildem, verständnisinnigem Urteil. — Solidarisches Fühlen mit Menschen und priesterliches Arbeiten für Menschen ist die eine Seite des Wortes „Hoherpriester“ — nun die andere Seite!

Der Hohepriester lebt nicht von der Gnade der Menschen, er hat keinen profanen Charakter. Nicht eigenes stürmisches Wünschen berechtigt zum heiligen Amt; dazu muß eigens der Ruf Gottes ergehen. Das ist ein altes Axiom: auch Aaron und seine Söhne wurden ja durch Gotteswort zum Priesteramte berufen. Unübersteigbare Schranken sperren den Zutritt dazu; nur wen Gott erkürt, dem öffnen sie sich.

Auch dieses zweite Prinzip hat sich an Jesus erfüllt: ein höherer Wille hat ihn zum Hohenpriester bestellt; sein Amt ist kein Raub. Voll Entsagung ist er den herben Kreuzweg des Priesterwerdens gewandelt. Im Rufe des Vaters zum priesterlichen Amt war gar vieles enthalten, was sollte erfüllt werden: Verzicht auf eigenes Wünschen, schmerzliche Leiden, Kreuz und Tod, mit einem Worte — Gehorsam. Sein Priesterwerden hatte herbe Gesetze: erst Not und Tod, dann Amt und Krone. Und diesen schmerzlichen Priesterweg ist Jesus gewandelt; allüberall, wo wir ihn sehen, selbst im heißen Gebetskampf am Ölberg, ist es der Jesus, der vollkommen gehorsam geworden dem Vater — die Sohneswürde mochte wohl eigene Rechte verlangen; aber nie machte er sie geltend. Erst dann, nachdem er vollendet, erhielt er tatsächlich das Hohepriestertum, zu dem ihn sein Vater gerufen, und die Priestermacht über die Seelen; erst jetzt wurde er das Höchste: Melchisedech und Aaron in einer Person; erst jetzt vollzog er die priesterlichen Rechte. All das ist ein schmerzlich-langsames Verdienen, kein leicht-stolzes Wegnehmen. — Und nun die Lehre vom Ganzen? Klammert euch an den himmlischen Hohenpriester; nicht die Bande lockern, die euch mit ihm verbinden! Seid ihm gehorsam! Gehorsam ist ein schweres Wort. Aber zu sittlicher Vollendung und zu himmlischer Herrlichkeit schreitet man nur auf dem Gehorsamswege.

a) Die religiöse Idee des Hohepriestertums. (5, 1—3.)

V. 1 schließt sich wohl an die vorausgehenden Verse 15 und 16 an = wir haben einen idealen Hohenpriester, dem wir in Vertrauen uns nahen wollen. An seiner Hohepriesterwürde und Hohepriester-

gesinnung kann kein Zweifel aufkommen; denn er erfüllt alle Bedingungen, die an den Hohenpriester gestellt werden. Der Inhalt der Verse 1—10 ist folgender:

Jesus ist Hoherpriester.

1. Die zu diesem Berufe notwendigen Voraussetzungen sind:
   a) objektive: solidarische Verbindung mit Menschen (V. 1).
   b) subjektive: Eigenschaften des Hohenpriesters (V. 2 u. 3).
   c) methodische: Berufung durch Gott (V. 4).
2. All diese Voraussetzungen sind in Jesus erfüllt (V. 5—10).

V. 1. Der Hohepriester, der bestellt wird, ist ein mit den Menschen organisch verbundenes Glied hinsichtlich Herkunft und Lebensumständen. — *πᾶς ἀρχιερεύς*: jeder Hohepriester, zunächst im Sinne der atl Ordnung, dann aber auch mit Bezug auf die ntl Zeit, welche auch ihrerseits eines Hohenpriesters bedarf. — *τὰ πρὸς τὸν θεόν*: in bezug auf das religiöse Verhältnis, in welchem die Menschen zu Gott stehen. — *ἵνα προσφέρῃ*: seine Funktionen bestehen darin, daß er Sühnopfer darbringt.

V. 2. *μετριοπαθεῖν δυνάμενος*: sein Charakter als Mensch bringt es mit sich, daß er seine Funktionen in Hingabe und milder Gesinnung gegen die schwachen Sünder, nicht in herber, rigoroser Stimmung ausübt. Sein eigener Zustand, vergangene und kommende Sünden, mahnt ihn zur Milde. Durch rigorose Strenge würde er nur sich selbst verdammen.

V. 3. Die gesetzliche Vorschrift, durch welche er angehalten wird, am Versöhnungstage zuerst ein Sühnopfer für seine eigene Person darzubringen, mahnt ihn ja direkt an die eigene Schuld und indirekt zu milden Lebensgrundsätzen in Ausübung seines Amtes.

V. 1. Der Nachdruck liegt ganz auf den beiden ἀνθρώπων. Der ἵνα-Satz, welcher den Hauptinhalt des hohepriesterlichen Amtes angibt, ist mehr ein selbstverständlicher Begleitgedanke. Ebenso liegt ein Hauptton wieder auf μετριοπαθεῖν δυνάμενος in V. 2. Also auf Wörtern, die äußerlich betrachtet zurückstehen, ruht die Tonhöhe. Aus dem festen Prinzip, daß nur Menschen die Stellvertreter der Menschheit sein können, kann man die Notwendigkeit der Inkarnation Christi still erschließen. — ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος = als ein aus Menschen genommener. — καθίσταται bezieht sich auf die Einsetzung in einen Dienst; vgl. 7, 28 u. 8, 3. — τὰ πρὸς τὸν θεόν: vgl. 2, 17. — προσφέρειν ist terminus technicus für „opfern“. Wenn sich das Verbum im Hebr 19mal findet, während es in den sonstigen Paulinischen Briefen nicht vorkommt, so ist dies noch kein Präjudiz gegen Paulinische Abfassung. Denn der Opfergedanke überhaupt ist nirgends so eingehend besprochen. — δῶρά τε καὶ θυσίας ist ein etwas übervoller Ausdruck für „Opfer“ schlechthin; durch das attributive ὑπὲρ ἁμαρτιῶν wird der Gedanke an blutige Opfer von selbst gegeben[1].

---

[1] *δῶρον* kommt im Sprachgebrauch der Septuaginta sowohl für unblutige als blutige, *θυσία* für blutige wie unblutige Opfer vor. Gleichwohl könnte man mit

V. 2. Wenn die Begriffsbestimmung des Hohenpriesters in V. 1 noch etwas allgemein und konventionell ist, so bekommt sie plötzlich Blutwärme durch μετριοπαθεῖν δυνάμενος. — μετριοπαθεῖν (Hap. leg.) ist ein spezifisch hellenischer Ausdruck. Während es aber sonst bei den Stoikern gern die Mitte zwischen Leidenschaft und Gefühllosigkeit ausdrückt, bezeichnet es hier einfach den Gegensatz zur Gefühllosigkeit [1]. — ἀγνοοῦσιν: die, welche aus Irrtum und Schwäche, ohne volle Erkenntnis und ohne volle Zustimmung fehlen [2] (vgl. 9, 7, wo diese Sünden mit dem terminus technicus ἀγνοήματα = שְׁגָגָה benannt werden). Derlei Sünden haben nicht den Charakter bewußter Opposition, durch das Gesetz aber werden sie zur Schuld. Im Gegensatz dazu stehen die Sünden „mit erhobener Hand" (בְּיָד רָמָה), welche mit dem Tode bestraft wurden [3]. Das große Sühnopfer am Versöhnungstage bezog sich namentlich auf solche Sünden, welche im Laufe des verflossenen Jahres noch nicht durch besondere Opfer gesühnt waren [4]. — πλανᾶσθαι („Umherirren") [5] bezeichnet die praktische Folge des ἀγνοεῖν [6]. — Der echt griechische Ausdruck περικεῖσθαι = umgeben sein (12, 1) bringt die Vorstellung von einem Gewande oder einer Kette (vgl. 7, 28) [7].

V. 3 ist Fortsetzung des ἐπεί-Satzes in 2[b] (Lesart δι' αὐτήν). Indes könnte er hebräischem Sprachempfinden entsprechend auch als selbständiger Satz gefaßt werden [8]. — ὀφείλει ist nicht in erster Linie die moralische, sondern

---

manchen Exegeten wegen der Verbindung beider Begriffe *δῶρον* als unblutiges (מִנְחָה), *θυσία* als blutiges Opfer (זֶבַח) auffassen. Allein das beigegebene *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* spricht dagegen. Denn die unblutigen Opfer gehörten formell nach jüdischer Anschauung nicht zu den Sühnopfern. Die Erklärung, durch die mit den unblutigen Opfern verbundene Abstinenz seien diese Opfer ihrer Idee nach auch Sühnopfer, ist fast zu tiefsinnig. Eine dritte Erklärung versteht unter *δῶρα* die animalischen und vegetabilischen Opfer, unter *θυσίαι* eine spezielle Gattung derselben, nämlich die für den Altar bestimmten (vgl. Lv Kap. 2 u. 3). Möglich wäre auch eine vierte Erklärung, wonach unter *δῶρα* das Anzünden des Räucherwerks, unter *θυσίαι* das blutige Opfer des Versöhnungstages gemeint ist.

[1] Estius faßt es als Gegensatz zum *ἱερεὺς παθητικός* = dem rigorosen und leidenschaftlichen Priester.

[2] Vgl. Lv 4, 13 ff. und Kap. 16. Vgl. auch das Bewußtsein der Schwachheit im Apostelwort 2 Kor 4, 7.

[3] Vgl. Lv 4, 2; 5, 15; Nm 15, 22—31.

[4] Die Ansicht Riggenbachs (Kommentar 125 A. 25), auf dem Standpunkte des NT gälten alle Sünden für Unwissenheitssünden, sofern sie nicht eine bewußte und entschlossene Ablehnung der klar erkannten Heilswahrheiten in sich schließen, ist nicht haltbar. Denn nach der Auffassung Jesu waren die Sünden der Magdalena, der Ehebrecherin und des Prassers an sich schwere Sünden, also keine Unwissenheitssünden. Wenn Jesus die Sünden der Magdalena und der Ehebrecherin nachläßt, so ist damit nicht gesagt, daß es Unwissenheitssünden sind, weil sie vor der Glaubenszeit begangen wurden.

[5] Vgl. 3, 10; Tit 3, 3; Jak 5, 19; 1 Petr 2, 25.

[6] Schön drückt Thomas den Gegensatz der „habituellen" und der „akzidentellen" Sünde aus: Carnales habent infirmitatem peccati in interioribus. Ratio enim et voluntas in ipsis subditae sunt peccato. Sancti vero habent in exterioribus, quia non sunt subiecti peccato, tamen sunt circumdati fragilitate carnis.

[7] Vgl. Apg 28, 20.

[8] Die Vulgata (propterea) las offenbar *ταύτην* und ergänzte dazu *αἰτίαν* statt *ἀσθένειαν*.

die gesetzliche Verpflichtung. Angespielt ist auf Lv 4: Der Hohepriester mußte am großen Versöhnungstage zuerst einen Stier als Sühnopfer für seine eigenen Sünden und die seines Hauses darbringen, ehe er an die Sühnung der Sünden des Volkes ging.

Die Anwendung des in V. 1—3 ausgedrückten Gedankens auf Jesus ist nicht ausdrücklich gegeben, aber sie ist schon 2, 17 vorausgenommen. Die Schilderung der Milde und Güte 5, 9 und 2, 17 hat warme Lukanische Töne; bei Lukas ist Jesus der Freund der Sünder. Das Wort Jesu am Kreuze: „Vater, vergib ihnen" usw. findet sich nur bei Lukas.

b) Der hierarchische Charakter des Hohepriestertums. (5, 4—10.)

Der Hohepriester ist Mittler zwischen den Menschen und Gott. Nach jeder Seite hin hat er eine Bedingung zu erfüllen: a) mit Rücksicht auf die Menschen muß er Menschencharakter tragen, b) mit Bezug auf Gott trägt er Gottescharakter, d. h. er muß von Gott berufen sein. Nicht freier Menschenwille, individueller Wille oder Massenwille ist hier Prinzip, sondern Bestimmung von oben.

V. 4. *λαμβάνει τὴν τιμήν*: keiner nimmt die Ehre für sich = reißt sie an sich, sondern wer von Gott berufen ist, empfängt die Ehre, d. h. das Hohepriesteramt[1]. — *καθώσπερ καὶ Ἀαρών*: wie auch Aaron durch göttliche Berufung diese Ehre erhalten hat[2].

V. 5. Dieses Prinzip galt auch bei Christus. Auch er hat sich diese Würde nicht ohne weiteres angemaßt, sondern ist von seinem Vater dazu berufen worden. Dies folgt a) formell und direkt aus der Heiligen Schrift, wo von der Tatsache der Übertragung die Rede ist, und b) indirekt aus seiner ganzen Lebensmethode, die in kontradiktorischem Gegensatz steht zu eigenmächtigem Sich-selbst-Suchen. Jesu Lebensgesetz war demütiges Dienen und hartes Verdienen, nicht rasches, fröhliches Genießen von Rechten[3].

Den Zusammenhang von V. 7 ff. mit dem Vorhergehenden könnte man auch so angeben: In V. 5 f. wird die Tatsache der Berufung geschildert, in V. 7 ff. der Weg, den Jesus zuvor wandeln mußte, um in den vollen Besitz der hohepriesterlichen Würde zu gelangen. Jesus brachte die entsprechende notwendige Qualifikation mit und wurde so von seinem Vater zum Hohenpriester bestellt.

Man könnte, wenn man eine lose Gedankenfolge annehmen will, V. 7 ff. auch als Nachlese fassen zu V. 2: der mitleidsvolle Hohe-

---

[1] Manche Exegeten (wie Theophylakt) bemerken, es sei hier eine Anspielung auf die Käuflichkeit des hohepriesterlichen Amtes in der späteren Zeit.

[2] Das spezielle Priestertum Aarons wurde bestätigt und geschützt durch außerordentliches Eingreifen Gottes (die Anführer der Rotte Kore und damit die Gelüste nach allgemeinem Priestertum wurden vernichtet, der Stab Aarons grünte).

[3] Vgl. die Ähnlichkeit von Hebr 4, 7 f. mit der großen Philipperstelle 2, 5 ff.

priester, d. h. Jesus selbst ist die schmerzvollste Leidensbahn gewandelt und ist somit aus seiner Lebenserfahrung heraus imstande, ein wahrer, verständnisvoller Hoherpriester zu sein. (Nur macht V. 10, wo der Berufungsgedanke wieder stark auftaucht, dieser Auffassung gewisse Schwierigkeiten[1].)

ἐδόξασεν: er hat sich nicht die Würde zugeeignet, obwohl er als Messias die Würde des Hohenpriesters sich hätte aneignen können. Vielmehr hat Gott, der ihm im Uranfange seine einzigartige Sohnesstellung zugewiesen hat, ihn zu seinem hohepriesterlichen Amte berufen, wie dies auch das Psalmwort (110 [109], 4) bezeugt, das ihn ausdrücklich „Priester" nennt. In vierfacher Hinsicht ist das hohepriesterliche Amt Jesu charakteristisch: a) es ist ein Amt ohne Kollegen, b) es ist ewig (ohne Nachfolger), und c) die königliche Würde ist damit verbunden; d) in der Art und Weise des Opfers entspricht sein Opfer dem des Melchisedech (letztere Ausdeutung ist jedoch im Hebr nicht weiter berührt).

V. 7. *πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν*: Jesus hat am Ölberg heiße Gebete gerichtet an seinen Vater, der ihn vom Tode erretten konnte. — Sein Fleisch hat sich gesträubt vor den Todesschmerzen, und doch hat er sich ganz in seines Vaters Willen ergeben. Dadurch tritt die Größe seines Todes auch nach der menschlichen Seite hin mehr hervor. — *εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*: erhört wegen der Gottesfurcht[2] (nach andern[3]: „befreit von dem Angstzustand"). Worin bestand die Erhörung? Die Antwort darauf hängt zusammen mit der Frage: Welches war der Hauptzweck des Gebetes? Volle Vereinigung mit dem göttlichen Willen und Bitte um göttliche Kraft. Demnach bestand die Erhörung in der inneren Stärkung.

V. 8. *καίπερ ὢν υἱός*: obwohl er Sohn war (als historischer Christus), in voller Lebensgemeinschaft mit seinem Vater stand und somit schmerzliche Lebenserfahrungen als mit seiner Sohneswürde unvereinbar abweisen konnte.

V. 9. *τελειωθείς*: vollendet durch Gehorsam und reif für das hohepriesterliche Amt (nach andern: in die himmlische Herrlichkeit erhoben, wo alles ein Ende hat, was ans Fleisch sich heftet: Niedrigkeit, Schwachheit, Leiden, Tod). — *τοῖς ὑπακούουσιν ἐγένετο αἴτιος σωτηρίας*: allen, welche ihm folgen, d. h. an ihn glauben und seine Gebote halten, wurde er Urheber ewigen Heils. Als erhöhter Christus übt er eine heilige Segensgewalt an allen aus. Er hat das Recht

[1] Wenig wahrscheinlich ist die Auffassung von Weiß: „Wie wenig Jesus die Ehre, Hoherpriester zu werden, sich selbst beilegte, zeigt die Tatsache seines Grauens vor dem Tode" (Der Hebr in zeitgeschichtl. Beleuchtung 26 f.).

[2] So schon die alten Exegeten. [3] Weiß, Zahn, Seeberg.

und die Macht dazu; denn virtuell und nominell ist er Hoherpriester. So strömt aus seinen Priesterhänden der Kreuzessegen auf uns nieder. — Gehorsam hat Christus in seine hohepriesterliche Stellung gebracht, Gehorsam gibt uns das Heil.

V. 10. προσαγορευθεὶς ἀρχιερεύς: Gott hat den zu seiner Rechten erhobenen Christus mit den Psalmworten feierlich als Hohenpriester anerkannt und ihn in seine Rechte eingesetzt.

V. 4. τιμὴν λαμβάνειν ἑαυτῷ = die Würde an sich reißen. τιμή wird auch sonst von Ehrenstellungen gebraucht. λαμβάνω = ergreifen kommt gern bei Personen vor. — Zu der Berufung Aarons und seiner Söhne vgl. Ex 28, 1; Lv 8, 1; Nm 3, 10 und Kap. 18. — καθώσπερ καὶ Ἀαρών muß mit V. 4 verbunden werden, nicht mit V. 5.

V. 5. δοξάζω synonym mit λαμβάνειν τιμήν. Da δοξάζειν auch bei Johannes [1] in der Bedeutung „in die himmlische Glorie einführen" vorkommt, glaubten manche Exegeten darin einen Fingerzeig sehen zu müssen, daß die feierliche Erklärung „Du bist mein Sohn" und damit auch die feierliche Einsetzung ins Hohepriesteramt nach der Himmelfahrt stattgefunden habe. Mit der Verherrlichung der menschlichen Natur Christi habe das Königtum und zugleich das Hohepriestertum desselben begonnen. Mit dem vollbrachten Kreuzesopfer sei Christus ins himmlische Allerheiligste getreten; von nun an sei er durch die feierliche Installation seitens des Vaters in seiner verklärten Menschheit der fortwährende Hohepriester geworden.

Andere Erklärer lassen die ausdrückliche Bestellung zum Hohenpriester mit Berücksichtigung von 1, 5 vor der geschichtlichen Zeit erfolgt sein. In der feierlichen Einweisung sei auch implizite die Berufung zum Hohenpriester enthalten gewesen. Die feierliche Anerkennung des Sohnes im Uranfang sei gleichsam der erste Akt der Berufung zum Hohepriestertum gewesen, der den letzten Akt (feierliche Einsetzung ins Hohepriesteramt nach der Himmelfahrt) ermöglicht habe.

In Wirklichkeit sagen wohl V. 5 und 6 über die **Zeit** der Bestellung zum Hohenpriester nichts aus. Es soll nur die **Tatsache** festgestellt werden, daß es der Vater ist, der den Sohn ins Hohepriestertum eingesetzt hat (= der Vater, der dem Sohne seine einzigartige Stellung angewiesen hat, hat ihn auch zum Hohenpriester berufen). Das Zitat in V. 5 dürfte also mehr eine Begriffsumschreibung für das Wort „Vater" sein. — Erst V. 10 gibt eine Andeutung über die Zeit (nach seiner „Vollendung" = Auferstehung und Himmelfahrt).

Wenngleich V. 5 unseres Erachtens nicht als Beweisstelle gelten kann für den Anfang des Hohepriestertums Christi, so folgt doch indirekt aus der ganzen Auffassung des Hebr, daß das ganze Leben und Leiden Christi als Opfer gefaßt werden muß, und daß bereits das Kreuzesopfer eine priesterliche Tätigkeit war [2]. Denn die ausdrückliche Einsetzung ins Hohepriestertum nach der Himmelfahrt will nicht besagen: von jetzt ab beginnt das priesterliche Wirken Jesu, sondern damals wurde seinem Priestercharakter das offizielle Siegel aufgedrückt. — Demnach waren die Socinianer, welche das irdische Hohepriestertum leugneten und mit Berufung auf V. 5 sagten, Christus sei erst im Himmel Hoherpriester geworden, nicht im Rechte.

---

[1] 7, 39; 12, 16; 17, 5. — Die Grundbedeutung ist „verherrlichen, rühmen" (an vielen Stellen des NT). — Zum ganzen Gedanken vgl. die Stellen bei Johannes, wo Jesus den Vorwurf ehrgeiziger Strebens zurückweist (5, 41; 8, 42 50 54).

[2] Gegen Seeberg.

V. 6. ἐν ἑτέρῳ sc. τόπῳ (vgl. 4, 5). — ἱερεύς: Wenn Christus hier nur ἱερεύς genannt wird, so ist damit seinem Amte kein Eintrag getan; denn aus seiner königlichen Stellung folgt, daß er Hoherpriester ist. — κατὰ τὴν τάξιν [1] (vgl. κατὰ τὴν ὁμοιότητα 7, 15) entspricht dem hebräischen עַל־דִּבְרָתִי = nach der Art. Die Erhabenheit der hohepriesterlichen Würde Christi infolge des Doppelamtes (Priester und König) leuchtet in V. 6 vorübergehend blitzartig auf. — εἰς τὸν αἰῶνα wegen der ζωὴ ἀκατάλυτος (7, 16); αἰών ist analog dem hebräischen עוֹלָם die verhüllte, unabsehbare, endlose, ewige Zeit. Wohl kann εἰς τὸν αἰῶνα auch eine bestimmte, ununterbrochene Zeit in der Zukunft bezeichnen (vgl. S. 42 A. 2), aber dann ist die abgeschwächte Bedeutung aus dem Zusammenhang ersichtlich (vgl. Ex 21, 6; Dt 15, 17; Is 32, 14 f.). Also ist Jesus nicht ein Priester nach der Ordnung des Mosaischen Gesetzes (Hebr 6, 20; 7, 17 21 24 28).

V. 7. Konstruktion: ὅς . . . προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν. Das Schwergewicht liegt ganz in ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν; die Partizipia sind gleichsam nur der geschichtliche Auftakt. ἐν ταῖς ἡμέραις kann zu den Partizipia oder zu ἔπαθεν bezogen werden. καίπερ ὢν υἱός muß mit ἔπαθεν verbunden werden, nicht mit εἰσακουσθείς. — ὅς bezieht sich auf Christus (5^a). — ἐν ταῖς ἡμέραις [2] τῆς σαρκός: in seinen Fleischestagen mit ihrer körperlichen und damit auch versuchungs- und leidensfähigen Daseinsform im Gegensatz zu seiner jetzigen Seinsweise, wo er einen verklärten Leib hat. — Der Leidenskampf auf dem Ölberg ist gleichsam die Ouvertüre zum Opfertode Christi. Die ganze Schilderung geht zwar über den synoptischen Bericht hinaus (vgl. μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς), aber liegt doch in der Linie des synoptischen Berichtes, der nicht bloß von der inneren Seelenangst, sondern auch von den äußeren Zeichen dieses innerlichen Ringens spricht [3]. Vielleicht verraten sich hier Spuren der mündlichen Überlieferung. Man könnte auch daran denken, daß sich der Einfluß von Ps 22 [21], 25 geltend mache. („Er hat nicht verschmäht des Elenden Elend, und sein Antlitz hat er nicht vor ihm verborgen, und als er zu ihm schrie, hat er ihn gehört.“ Also sowohl κραυγή wie εἰσακουσθείς wären dann in der Psalmstelle enthalten.) Allein eine solche schematische Nachahmung wäre schlecht vereinbar mit der wuchtigen, ursprünglichen Gedankensprache des V. 7.

Einzelne Exegeten wollten den in V. 7 geschilderten Vorgang auf die Kreuzesagonie beziehen [4]. Aber in den letzten Worten Jesu fehlen die Bitten; außerdem weist die ganze Darstellung auf die Ölbergszene hin (vgl. δυνάμενον σώζειν = „Mein Vater, wenn es möglich ist, so nimm diesen Kelch von mir“).

δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας προσενέγκας: man hat schon gesagt, προσφέρειν sei ein technischer Kultausdruck („opfern“). Es sei also das Gebetsopfer Jesu

[1] τάξις kann heißen: Stellung, Posten, Berufsstellung, Rangstufe, Vorschrift, Anordnung (letztere Bedeutung 7, 11).

[2] ἡμέραι ist hebraisierend (vgl. 7, 3). Aus dem Plural kann man gewiß nicht schließen, daß wiederholte Vorgänge gemeint sein müssen. Der ganze Tenor des Verses weist auf eine einzelne Szene, nämlich die am Ölberg, hin.

[3] Am ähnlichsten ist der Bericht des Lukas (22, 44): „Er geriet in Kampf und betete angestrengter, und sein Schweiß ward wie Tropfen Bluts.“

[4] Besonders Estius, der erinnert an das Kreuzeswort: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Er sagt, derartige Ausrufe seien im tiefsten Grunde Bitten. Ubi (sc. am Kreuze) quamvis lacrimae eius non legantur, tamen, sicuti sitivit naturaliter prae siccitate corporis exhausti, sic et lacrimas ei naturaliter prae doloribus erupisse credibile est. Permittebat enim unicuique facultati naturali proprias actiones.

als (freilich nur schwer vergleichbares) Korrelat hingestellt zu dem gesetzlich vorgeschriebenen Opfer des Hohenpriesters für sich selber. V. 7 sei also ein Nachtrag zu V. 1—3, bei denen die Anwendung auf Jesus fehle [1]. Wenngleich eine allgemeine Vergleichung mit V. 1—3 (Erleben — Mitleid) nicht unmöglich ist, so muß doch eine Vergleichung bis ins einzelne, also bezüglich des Gebetsopfers, in Abrede gestellt werden. Der ganze Zusammenhang des V. 7 verbietet dies; außerdem muß προσφέρειν nicht notwendig ein Opferausdruck sein. Es findet sich auch ganz allgemein bei Bitten, die sowohl an Menschen als an Gott gerichtet sind. Bei Opfervorstellungen hat sonst προσφέρειν das Dativobjekt τῷ θεῷ bei sich (vgl. 9, 14 u. 11, 4). — ἱκετηρία sc. ἐλαία oder ῥάβδος (Ölzweig), dann übertragen = flehentliche Bitte. — εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας kann doppelt aufgefaßt werden, entweder a) erhört (und befreit) von Furcht (vgl. Mt 26, 37: „er fing an, sich zu betrüben und zu zagen") oder b) erhört wegen der Gottesfurcht [2]. — εἰσακούω sonst intransitiv = willfahren, hier transitiv. Worin bestand nun die Erhörung? War keine Disharmonie vorhanden zwischen Bitten und Erfolg? Jesu Beten hatte keinen Mißerfolg; denn er betete nicht um Abwendung des Todesgeschickes, sondern in ehrfürchtig-frommer Herzensverfassung um volle Einigung mit dem göttlichen Willen. Dieses Einswerden hat er auch erreicht [3]. — Bei der ersten Annahme (εὐλάβεια = Angst) würde man hinweisen auf die ruhige Fassung, die nach dem Gebete eintrat. Diese zeigte sich äußerlich darin, daß er ruhig vor seine Häscher hintrat..

V. 8. ἀφ' ὧν ἔπαθεν = ἀπὸ τούτων, ἃ ἔπαθεν [4]. — τὴν ὑπακοήν = den vollen Gehorsam, nicht bloß einmalige Gehorsamsübung. Der Gehorsams-

---

[1] Schmitz 265 f. und Windisch 43.

[2] εὐλάβεια (im NT noch Hebr 12, 28; vgl. εὐλαβεῖσθαι 11, 7) bedeutet zunächst Vorsicht, dann Ehrfurcht (= Vorsicht in den Geboten Gottes), geringer Grad von Furcht = Schwanken, Bedenken. Das ἀπό bietet keine sichere Stütze für die Erklärung, es kann heißen „erhören (und befreien) von" entsprechend dem hebr. עָנָה מִן. עָנָה wird im hebräischen Sprachgebrauch manchmal prägnant gebraucht, und es ist dazu ein zweites Verbum zu ergänzen (vgl. Baethgen, Psalmen [3], zu Ps 118, 5) — עָנָה מִן in Ps 22, 22 (allerdings bestritten); daneben aber Ps 118, 5: „Gott hat mich erhört (und geführt) in freien Raum"; 1 Kg 18, 24: erhören mit (Gewährung von) himmlischem Feuer; Ps 65, 6: erhören mit (Gewährung von) Heil. Die letzten Konstruktionen sind noch härter als die erste (erhören und befreien von); somit wäre „erhören von" hebräischer Stil. — Für die erste Erklärung spräche außerdem die Tatsache, daß V. 7 überhaupt mehr von Affekten und äußerem Verhalten redet. Die zweite Erklärung hat für sich, daß sie vom grammatisch-stilistischen Standpunkte aus ganz einwandfrei ist und schon von den alten Exegeten vertreten wird. τῆς steht statt des Possessivpronomens.

[3] Auch Ephräm hat diese Auffassung und gibt den Zweck des Gebetes Jesu mit den Worten an: In semetipso voluntatem patris impleri volebat. Im einzelnen aber sieht er den Erfolg des Gebetes Jesu darin, daß die Feinde Jesu zur Bekehrung gelangten. Er fügt noch bei: fortassis in se ipsum quoque aspiciebat Apostolus. — Theodoret von Cyrus, Ökumenius, Euthymius sehen die Erhörung in der Auferstehung, Estius in der schnellen Befreiung vom Tode. Schon Theophylakt wendet sich gegen diese Auffassung. Nach Thomas kommt das Gebet uns Christen und Jesus selber zugute (Erhöhung und Verherrlichung).

[4] Beachte das Wortspiel. Ähnliche Wortspiele finden sich auch sonst in der griechischen Literatur; vgl. Herodot 1, 207: *τὰ δέ μοι παθήματα μαθήματα γέγονεν* (Ausspruch des Krösus).

wille, der von vornherein vorhanden war, lebte sich durch jeden Gehorsamsakt noch mehr aus und erreichte im Kreuzestode seinen Höhepunkt. (Es ist also nicht so fast die Gehorsamsgesinnung als der Gehorsamsinhalt gemeint.) Hinsichtlich seiner menschlichen Natur war Jesus in seinen Erdentagen den Entwicklungsgesetzen unterworfen (vgl. andere Stellen in den Evangelien, die von einer sittlich-religiösen Entwicklung Jesu reden). Man[1] hat schon gesagt, das mühsame Lernen des Gehorsams wie überhaupt dieses menschliche Jesusbild stehe im Gegensatz zum Johanneischen Christusbild, wo der Gehorsam etwas Natürliches und Christus schon in seinem Erdenleben, nicht erst als Erhöhter, von Herrlichkeit umstrahlt sei. Indes es ist nur ein scheinbarer Gegensatz, und dieser kommt daher, weil der Hebr von dem irdischen Leben Jesu redet und somit berechtigt ist, den Entwicklungsgedanken hineinzulegen.

V. 9. τελειωθείς enthält zwei Gedanken: a) die innere Vollendung überhaupt und b) die spezielle Reife fürs Hohepriesteramt. Die Entwicklung hat jetzt ihren Abschluß, die sittliche Reife für sein Amt ihre Höhe erreicht. Damit ist aber nicht gesagt, daß Jesus als Person ursprünglich eine nur relative sittliche Vollkommenheit besaß. Diese Ansicht widerspräche durchaus dem urchristlichen Vorstellungsbild von der Person Christi. — Manche Exegeten erblicken in τελειωθείς einen Gegensatz zu den „Fleischestagen" (V. 7) und deuten es von der himmlischen Verherrlichung. — ὑπακούειν ist gewählt mit Rücksicht auf V. 8. Das „Gehorchen" ist eine Lebensäußerung des ganzen Menschen; es darf nicht verengert und aufgefaßt werden als bloßer Glaube (Fiduzialglaube). Zum „Gehorchen" gehören auch die Liebe und der Wille. πίστις und ὑπακοή sind im Hebr Wechselbegriffe. Demgemäß ist auch πίστις in unserem Briefe der volle (praktische) Glaube. — In πᾶσιν liegt still der Gedanke vom universellen Heil. Man könnte auch entsprechend der praktischen Absicht des ganzen Abschnittes die stille Andeutung hineinlegen, daß die Adressaten nicht zu den πᾶσιν gehören, wenn sie Christus ungehorsam sind. — σωτηρία ist a) negativ: Befreiung von Sünde, und b) positiv: innerer Gnadenstand und Glorienstand. — αἴτιος: vgl. ἀρχηγός 2, 10.

V. 10. προσαγορευθείς: da in V. 7—10 eine zeitliche Aufeinanderfolge zutage tritt, wird das προσαγορεύειν und die feierliche Ernennung mit den Psalmworten am besten nach der Erhöhung Christi gedacht[2]. Andere Exegeten sehen darin nur eine Wiederholung und Bekräftigung des V. 6 angeführten Zitats (= er, der schon vorher im AT angeredet worden war). προσαγορεύειν ist nicht bloß = begrüßen, in welchem Falle noch ein Zusatz dabeistehen müßte, sondern = benennen, einen Namen beilegen. — Durch das Wort ἀρχιερεύς soll Jesus Melchisedech und Aaron gegenübergestellt werden.

1. Der Vollkommenheitsbegriff im Hebräerbrief.

A. In den Begriff τελειοῦν legt die moderne protestantische Theologie gern ein evolutionistisches Moment hinein; sie sagt, das Vollendetwerden schließe eine sittlich-religiöse Entwicklung in sich, welche das ganze innere Sein berühre. *Χριστὸς τελειωθείς* bedeute also die ausgereifte, gefestigte Persönlichkeit Jesu. Das „Ausreifen" setze aber voraus das Versuchungsfähigsein in unserem Sinne, d. h das Sündefähigsein. Unfertig sei Jesus gewesen, solange er Versuchungen fühlte, ausgereift, als er die schwerste Versuchung recht bestanden hatte. *τελειοῦσθαι* sei somit eine Erhöhung der inneren sittlichen Qualitäten. Selbst wenn das „vervollkommnet werden" in Hebr 5, 9 dem Sinne nach gleichbedeutend wäre mit „reif werden für eine besondere Lebensaufgabe", so könne doch Amt und Person

---

[1] Windisch.

[2] Dies betont namentlich auch Seeberg (Kommentar zum Hebr 55 f.).

nicht voneinander getrennt werden, und der Begriff würde somit eine Erhöhung der inneren Persönlichkeit bedeuten. Durch das fortwährende innere Wachsen infolge seines Gehorsams im Leiden sei Jesus schließlich ein τέλειος im Sinne der Stoisch-Philonischen Philosophie geworden; nur durch das Sündelossein habe sich Jesus als προκόπτων von den sonstigen προκόπτοντες (Fortschreitenden, Ausreifenden) unterschieden. τελειοῦν im Hebr atme also Philonisch-Alexandrinischen Geist; es zeige sich hier der Einfluß des Alexandrinismus[1].

B. Dieser Ansicht gegenüber ist zu bemerken: Der Inhalt, den das τελειοῦν birgt, ist ein gut jüdisch-christlich-Paulinischer Gedanke und nicht etwa, wie die Abhängigkeitskritiker meinen, der Mysterienreligion oder der Stoischen Philosophie entlehnt. In jeder Religion, die auf sittliche Vertiefung hinarbeitet, also vor allem in der christlichen, wird der Fortschritts- und Vollkommenheitsgedanke sich finden. Paulus wird ja nicht müde, auf innere Durchbildung und Vervollkommnung der christlichen Persönlichkeit hinzuweisen. Nicht bloß das einzige Wort τελειοῦν, sondern das ganze in diesen Vorstellungskreis gehörige Wortmaterial muß berücksichtigt werden, wenn die Frage der Abhängigkeit untersucht werden soll. Da finden wir, daß der Vollkommenheitsgedanke dem NT wohlvertraut ist[2].

Im Hebr kommt τελειοῦν außer 5, 9 noch vor 2, 10; 7, 28 (wo Christus als ἀρχιερεὺς τετελειωμένος dem schuldbewußten atl Hohenpriester gegenübergestellt wird); 10, 14 (τελειοῦν = δικαιοῦν, ἁγιάζειν); 11, 40 (= damit die alten Frommen nicht ohne uns vollendet, d. h. zur Herrlichkeit geführt werden); 12, 30 (= die Gerechten, die vollendet sind und im Himmel sich befinden). Die beiden letzten Stellen sind bezeichnend; in ihnen hat τελειοῦσθαι den Untersinn: zum Ziele (d. h. zum Himmel) gelangen. Daraus folgt: τελειοῦν braucht nicht immer notwendig ein inneres, sittliches Ausreifen zu bezeichnen, es ist nicht immer ein relativer Begriff, der uns eine Distanz gegenüber einem früheren Zustand vor Augen führt, sondern es bezeichnet vielfach ganz allgemein ein „zum Ziele oder zur Reife gekommen sein“[3], d. h. einen Lebensstand, der aller Unvollkommenheit enthoben ist. Auf den Menschen bezogen ist τελειοῦν oft sachlich identisch mit ἁγιάζειν.

In dieser Bedeutung schließt sich τελειοῦσθαι an den aramäischen Sprachgebrauch an, wo „vollendet werden“ den Sinn hat: seinen Lohn erhalten. Wollen wir daher um jeden Preis nach einer Quelle für unser τελειοῦν suchen, so werden wir in erster Linie auf jüdische Quellen gewiesen, wie denn auch sonst Paulus in naher Berührung steht zum Buche der „Weisheit“. Selbst wenn Paulus es direkt aus fremden Quellen (z. B. Philo) übernommen hätte, so müssen wir zugestehen, daß er den Begriff mit neuem Inhalt gefüllt hat. Außerdem muß gesagt werden: Pauli Vollkommenheitsideal und das des Philo sind ganz verschieden. Philo steht damit noch auf dem Boden des AT (er kennt noch äußere Reinigung), Paulus kennt nur innere Heiligkeit.

C. Aus dem Nachdruck, der auf τελειοῦν im Hebr liege, wollte man schon schließen[4], daß der Brief antignostische Tendenzen habe und demgemäß in Kleinasien entstanden sei. Es haben sich in der Gemeinde, an die sich der Verfasser wende, gewisse Sturmzeichen des Gnostizismus angemeldet (vgl. die libertinistischen Lebensäußerungen in der Gemeinde 13, 9); dagegen wende sich der Verfasser und rücke

---

[1] Vgl. Windisch 44 f.

[2] τελειοῦσθαι (von Personen gebraucht): Phil 3, 12; 1 Jo 4, 18; — mit Bezug auf Sachen: „Glauben vollkommen machen“ (Jak 2, 22, also jüdischer Heimatboden), „Liebe vollkommen machen“ (1 Jo 2, 5; 4, 12 u. 17). Vgl. außerdem das Adjektiv τέλειος: 1 Kor 2, 6 (von Personen); Phil 3, 15 (von Personen); Eph 4, 13 (ἀνὴρ τέλειος = im Gegensatz zur Schwäche des Kindes die volle Klarheit des Bewußtseins und die ganze Kraft des Willens eines in jeder Hinsicht vollendeten Mannes betätigen); Kol 4, 12 (τέλειος = vollkommen dastehen und festgewurzelt sein in jeglichem Willen Gottes), und τὸ τέλειον (= der vollkommene Zustand) 1 Kor 13, 10 und Röm 12, 2.

[3] Vgl. oben S. 104.

[4] Perdelwitz in der Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1910, 122.

in aller Strenge das christliche Sittlichkeitsideal wieder zurecht. — Diese Ansicht ist nicht haltbar. Denn 1. das τελειοῦν leidet darin an einer einseitigen Fixierung ans Ethische, und 2. die Mißstände, die im Briefe gerügt werden, können in jeder urchristlichen Gemeinde sich finden, wo es rückwärts geht. Es ist also nicht notwendig, gerade gnostische Anwandlungen zu unterschieben.

§ 2. Die Bedeutung des Hohepriesterbegriffs.

A. Es ist scheinbar eine ganz neue Perspektive, unter der Jesu Persönlichkeit und sein ganzes Werk im Hebr erscheinen. Der „Hohepriester" Jesus scheint sich wie ein Fremdling unter die sonstigen ntl Vorstellungen und Wahrheiten gewaltsam einzudrängen. Mit verschiedenen Empfindungen wird Jesus in diesem Gewande betrachtet.

a) Die einen wollen ihn im Priesterkleide nicht mehr anerkennen. Sie klagen, Jesus sei archaisiert, mit atl Farben überstrichen und seiner schönsten Züge beraubt. Sie sagen, die ganze Opfersprache im Briefe sei zwar nur Anschauungsmaterial und plastisches Bild. Aber schon die Bilderrede sei zu bedauern; denn was ursprünglich Bild sei, sei zur realen Hypostase geworden und dadurch zum Verhängnis für die Zukunft. Die kultische Vergangenheit, von der Jesus die Erlösten befreit, sei zur kultischen Gegenwart und Zukunft geworden und der durch den Erlöser abgebrochene Tempel wieder erstanden. Schon das Wort „Priester" ängstigt sie. So klagen sie kurzerhand über theologische Korruption und Gedankenverarmung in unserem Briefe.

b) Andere lassen sich durch den verpönten Namen „Hoherpriester" nicht so bald einschüchtern. Sie haben den Mut, dem Begriff ins Antlitz zu sehen; sie untersuchen ehrlich die Opfersprache und fragen: „Wie ist sie gemeint? — Ist der ‚Hohepriester' Dichtung oder Wahrheit? Ist er nur eine subjektive grandiose Vision, die der Verfasser des Briefes hat und uns darbietet? Ist der Begriff ‚Hoherpriester' nur eine Art ästhetisches Gewand, das des Verfassers fruchtbare atl Phantasie gewoben, um so Jesus, die neue Größe der Gegenwart, atl angehauchten Christen mehr und besser zu empfehlen?" — Sie kommen zum Resultate, der ganze Opfervergleich sei nur Vergleichung ohne tiefere theologische Wahrheit, damit das Erlösungswerk Jesu und seine Wirkung den Lesern verständlich gemacht werde.

c) Die katholische Kirche sieht im Hohepriestergedanken nicht bloß ein Bild, sondern die adäquate Ausdrucksform einer realen Unterlage. Ihr ist der Hebr nicht bloß deswegen von Bedeutung, weil er eine Fülle von wertvollem Anschauungsmaterial liefert, sondern auch weil er eine Wahrheit zum Ausdruck bringt: Jesus ist Hoherpriester, sein Amt ist ein priesterliches Amt, seine hohepriesterliche Funktion dauert immer noch fort. Ist Jesus Hoherpriester — darin liegt der praktische Schwerpunkt —, dann kann es auch ein Priestertum auf Erden im ntl Reiche geben.

B. Es erhebt sich also die Frage: Enthält der Hohepriestergedanke im Hebr eine weitere religiöse und theologische Wahrheit?

Voraussetzung für eine tiefere Bedeutung des Hohepriestergedankens ist der religiöse Wert des Opfergedankens überhaupt. Stellt man den Opfergedanken als minderwertigen religiösen Faktor hin, so wird das hohepriesterliche Amt Christi seiner Hauptbedeutung entkleidet. In der modernen protestantischen Theologie zeigt sich eine Apathie gegen die Opferidee. Der Opfergedanke, sagt man, sei naiv, weil er das Verhältnis des Menschen zu Gott zu sachlich, zu unpersönlich, zu äußerlich fasse; für das Innerlichste, um das es sich im Verhältnis zu Gott handle, setze er Minderwertiges ein, er verlege den Schwerpunkt vom Innern des Menschen in die Sphäre äußerer Handlungen und Vorgänge. Schmitz[1] meint, jedes kultische Opfer habe einen Kompromißcharakter; es begegnen sich da zwei konkurrierende Willen, der Wille Gottes, der seinen eigenen Weg gehe, und der Wille des Menschen, der mit seinem Opfer ein bestimmtes Ziel erreichen wolle. Beim Opfer werde Gott so hingestellt, als ob er Ansprüche mache. Durch das Äußerliche beim Opfer könne eine geschlossene religiöse Position, ein einheitlicher Wille, der in den Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen sich äußere, nicht aufkommen. Heilsbeschaffung durch Christus und die Heilsaneignung durch den Menschen sei überhaupt sonst unlöslich miteinander im NT verbunden. Durch die Opferaussagen komme ein reli-

[1] S. 193 f.

giöser Fremdstoff in das NT hinein. Dadurch, daß der Hebr atl Opfer als Vergleichsgröße herbeiziehe, erwecke er den Schein, als ob das kultische Opfer noch einen Wert habe.

Beurteilung: Der Gedanke, Opfer bedeute eine Gebrochenheit der religiösen Erfahrung und eines einheitlichen Willens, klingt fast wie ein theologischer Monismus. Gott ist ein anderer als der Mensch. Der Wille zwischen beiden kann und soll einheitlich sein; aber der Mensch durchbricht dieses Verhältnis. Opfer ist kein Durchbrechen des einheitlichen Willens, sondern das Bestreben, die religiöse Position zu festigen (Lob- und Dankopfer) oder wiederherzustellen (Sühnopfer). Opfer ist keine kalte äußerliche Willensbetätigung, sondern lebendige Hingabe in Innigkeit und Tatkraft. — Der Hebr lehrt durch seinen Opfervergleich deutlich eine Verschiedenheit zwischen Heilsbeschaffung durch Christus und Heilsaneignung durch den einzelnen (objektiver Verdienstschatz und subjektive Aneignung), aber damit reißt er Zusammengehöriges nicht auseinander und lehrt nichts Falsches. Denn die subjektive Befreiung ist in der objektiven Erlösung virtuell und ideell enthalten. Diese Verschiedenheit kommt auch in den sonstigen Paulinischen Briefen zum Ausdruck. Allerdings werden bei Paulus Begriffe, welche direkt die Wirkungen der Erlösungstat in dem einzelnen bezeichnen, manchmal so gebraucht, daß diese Wirkung als bereits in der Erlösungstat selbst gesetzt erscheint. Dies ist aber im Sinne einer virtuellen Setzung zu verstehen. Der Hebr mit seiner Opfergröße und dem darin indirekt enthaltenen „Dualismus" ist allerdings nicht gut verträglich mit der protestantischen Paulinischen Christusmystik, nach welcher das Objektive und Subjektive ineinander gesehen werden soll[1]. Aber damit ist noch nicht bewiesen, daß der Hebr im Unrecht ist.

Der Opfergedanke ist auch in dem übrigen NT enthalten und tritt als etwas Selbstverständliches auf. Der Satisfaktionstheorie, die nun einmal doch im NT sich findet, liegt der Opfergedanke zugrunde: der Tod Jesu ist stellvertretendes Opfer. Die Paulinischen Begriffe *ἱλαστήριον, ἀπολύτρωσις, καταλλάσσειν* gehören ja im tiefsten Grunde zur Kategorie des Opfers[2]. Allerdings ist in den übrigen Paulinischen Briefen die Opfertheorie nicht herausgearbeitet und im einzelnen dogmatisch ausgebaut, aber der objektive Inhalt ist dort geboten. Der Hohepriestergedanke ist somit keine Fälschung, kein Bruch mit apostolischer Wahrheit; er ist kein ganz neues dogmatisches Postulat, denn Priester und Opfer sind Korrelate. Freilich ist es nicht ganz dasselbe, wenn Paulus sagt: „Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, da er für uns ein Fluch ward"[3] oder „der sich für alle zum Lösegeld hingab"[4], und wenn der Hebr sagt: Er ist Hoherpriester geworden für uns. Die Aussagen sind um eine Nuance verschieden, der Sehwinkel ist um etliche Grade verschoben: in ersterer Fassung ist mehr das Objektiv-Passive, in letzterer das Subjektiv-Aktive enthalten. Im „Hohenpriester" ist die objektive Wahrheit Persönlichkeitsgedanke geworden, das inhärierende Amt in Permanenz erklärt. Anschaulich ausgedrückt: „Hoherpriester" ist ein weiterer Kreis mit größerem Vorstellungsinhalt; er enthält nicht bloß die einzig große, zentrale Opferhandlung, sondern ein **volles hieratisches und hierarchisches Amt**, das die volle geistige und sittliche Wiedergeburt der Menschheit bezweckt.

C. Doch gerade die letztere Tatsache wird von der symbolischen Auffassung bestritten. Sie weist hin auf die übliche religiöse Bildersprache im NT wie die bildliche Verwendung von Priester und Priestertum[5] und sagt deshalb, auch im Hebr herrsche eine plastische Bildersprache. Der Ausdruck „Hoherpriester" sei nichts anderes als ein plastisches Wortsymbol für den Gedanken: Jesus ist für

---

[1] Das *ἐν* soll immer ein lokales Sichbefinden im himmlischen, pneumatischen Christus bezeichnen. Aber an einer Reihe von Stellen hat dieses *ἐν* abgeschwächte Bedeutung (Eph 2, 13: „In Jesus Christus wurdet ihr nahegebracht im Blute Christi" = durch die Macht Jesu Christi, d. h. durch seinen Versöhnungstod, oder: „Da ihr in Jesus Christus seid = Christen seid": vgl. Belser, Epheserbrief (1908) 65.

[2] Bezüglich der Satisfaktionstheorie vgl. Röm 3, 25; 5, 8 f.; Gal 3, 13; 2 Kor 5, 18—21; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14; Kol 1, 20—22; Eph 1, 7; 2, 13; Mk 10, 45.

[3] Gal 3, 13. [4] 1 Tim 2, 6.

[5] Vgl. 1 Petr 2, 5 u. 9; Phil 2, 17; Offb 1, 6; 5, 10; 20, 6.

uns gestorben und hat uns seine Verdienste zugewendet. Die Übertragung von Opferausdrücken auf den Tod Jesu sei nichts anderes als ein damals durchaus wirkungsvoller Versuch psychologischer Vermittlung durch eine naheliegende Analogie. Uns Modernen sage diese Art von psychologischer Vermittlung nicht mehr zu wegen der formalen Autorität des AT, die im Briefe herrsche. Aber jenem Zeitalter habe diese Vermittlung genügt; denn das ganze Vergleichsmaterial des AT sei damals noch ein lebendiges Gut der Vorstellungswelt gewesen. Überall stelle der Hebr mit Vorliebe starke Kontraste zum AT heraus. Es sei dies eine sichere Andeutung für den ganzen Zweck des Briefes: der Verfasser wolle lediglich mittels einer grandiosen Kontrastwirkung die überwältigende Größe der ntl Heilsgüter gegenüber der atl Unvollkommenheit ausdrucksvoll herausstellen. Der Sinn der Opfersprache hänge überhaupt vom ganzen „Willen" des Briefes ab. In diesem zeige sich nämlich kein wissenschaftliches, selbständig spekulatives Interesse und keine apologetisch-antijudaistische Tendenz, sondern das Ganze sei praktisch gemeint mit der Tendenz, die Leser aus einer chronischen Erschlaffung aufzurütteln. Also sei die Opfersprache nicht tiefer zu fassen, sie sei lediglich Mittel zum Zweck. Die Bedeutung des Hebr liege darin, daß er eine Reihe wertvoller plastischer Formulierungen in den christlichen Sprachgebrauch eingeführt habe, welche den in Jesus gegebenen Heilsbesitz eindrucksvoll vergegenwärtigen.

Beurteilung: Von vornherein muß gesagt werden: Künstlerisch betrachtet hat der Hohepriestergedanke trotz mancher für uns etwas verschlungenen Gedankengänge in seiner Herausarbeitung aus dem AT etwas Großzügiges und Einheitliches. Es ist interessant, wie dieser Baumeister Paulus mit scharfem Auge das passende Material aus der Fülle des atl Stoffes in seinen geistigen Bau einfügt. Diese künstlerische Größe und der sichere Takt treten erst dann ins rechte Licht, wenn man z. B. den Barnabasbrief liest mit seinen eigenartigen Vergleichen aus dem AT[1]. Allein trotz der künstlerischen Komposition ist die Opfersprache nicht bloß Bild, sondern sie enthält Stoffliches. Die symbolische Auffassung durchschneidet den Zusammenhang zwischen Bild und realem Untergrund. Ein Ausdruck kann nur Bild sein; wenn aber das gleiche Bild immer wiederkehrt, eine neue Vorstellungswelt und eine bestimmte theologische Atmosphäre schafft, so wird das Bild über den Bildrahmen hinausgehen und adäquater Ausdruck für eine entsprechende Vorstellung sein. — Außerdem ist die Aussageform, in welcher der Hebr redet, nicht das rasche Bild, sondern der Vergleichungssatz, d. h. atl und ntl Werte und Größen werden zueinander in Beziehung gesetzt. Wo Beziehungen und Proportionen sind, muß eine gegebene Größe dasein, mit dem unbekannten x (= Bild) lassen sich keine Beziehungen und Werturteile ausdrücken. — Die symbolische Auffassung ist mit ihrem Hinweis auf den paränetischen Zweck des Briefes uns ein wertvoller Bundesgenosse gegen die, welche im Hebr nichts als starre Theorie sehen. Aber sie verfällt ins andere Extrem, indem sie sagt: der Hebr ist nur praktisch (paränetisch). Praktische Absicht und apologetische Tendenz (d. h. Begründung und Verteidigung bestimmter Wahrheiten) sind wohl miteinander vereinbar. Die Voraussetzung ist falsch, daß ein Brief nur dann apologetische Tendenz haben könne, wenn tiefgründige, wissenschaftliche Ausführungen darin enthalten seien[2]. Solche wissenschaftliche Ausführungen finden sich z. B. auch nicht im Römerbrief, und doch hat der Römerbrief apologetischen Charakter. Wenn also ein Brief mit praktischen Absichten apologetische Ausführungen didaktischen Charakters enthalten kann, so kann auch der Hebr lehrhafte Gedanken bieten und neue Einsichten eröffnen. Die Tatsache, daß Paulus die Opferterminologie zur Bezeichnung der Heilswirkungen des Gekreuzigten verwertet, ist ein Zeichen, daß

[1] Vgl. Kap. 7 u. 8. — Die Pflicht der Priester, die Eingeweide des Bockes, der am großen Fasttage für alle Sünden dargebracht wurde, mit Essig zu essen, wird gedeutet auf die Galle und den Essig, mit denen Jesus getränkt wurde.

[2] Als Anzeichen des Fehlens wissenschaftlicher Methode führt Schmitz an: a) der Verfasser gehe gar nicht auf die tiefere Fassung des Opferbegriffs ein, z. B. die Stellvertretung; b) er treibe radikale Kritik und gebe keine prinzipiellen Erörterungen über Gesetz und Evangelium; c) es gebe logische Unstimmigkeiten in seiner Beweisführung; skeptischen Lesern hätte seine Beweisführung schwerlich imponiert.

man immun geworden ist gegen jegliche Beeinflussung des kultischen Gottesdienstes; es äußert sich darin ein unbedingtes Überlegenheitsbewußtsein, aber nicht in dem Sinn, daß Paulus den Opfergedanken schlechthin zertrümmert, sondern erfüllt und ins Vollkommene entrückt sieht; die Substanz des Opfergedankens ist im NT nicht verlorengegangen. Der Apostel arbeitet zwar nicht mit fein abgegrenzten Kategorien und Definitionen, sondern mehr aus dem inneren Erleben heraus, aber bestimmte Axiome hat er doch.

Man sagt, der Hebr sei in seinem Hohepriesterbegriff von Philo abhängig. Letzterer gibt neben andern Bezeichnungen [1] seinem Logos auch den Beinamen „hohepriesterlicher Mittler“ [2]. — Diese Ansicht ist nicht haltbar. Die ganze methodische Behandlung der Hohepriesterstellung ist bei Philo eine andere. Paulus ist in der Aufstellung seines Hohepriesterbildes und bei seinen Vergleichen mit dem AT großzügig, Philo behandelt die gesetzlichen Vorschriften einzeln und trägt einen fremden, allegorischen Geist hinein [3]. Die jüdischen Opferanschauungen deutet er um und faßt sie als Symbol der Sittlichkeit. Der Philonische Logos könnte überhaupt nicht Mensch werden. — Woher nun der gleiche Begriff? Philo nimmt eine Mittelsperson zwischen Gott und den Menschen an, den Logos. Der Alexandriner aber ist in seinem Herzen trotz der synkretistischen Neigungen Volljude, und so überträgt er auf seinen Logos auch den Ehrennamen „hohepriesterlicher Mittler“. Wenn nun Paulus wie Philo mit dem gleichen Begriff arbeiten, so ist es nicht zu verwundern, wenn bei beiden ähnliche Gedanken sich finden. Die Vorstellung vom Hohepriestertum Christi wurde durch Ps 110 (109), 4 noch weiter nahegelegt.

Praktische Gedanken. (5, 11 bis 6, 20.)

Katechumenenseelen und religiös verfeinerte, weiterstrebende Christen. (5, 11 bis 6, 8.)

(5, 11) Über dieses Hohepriesteramt Christi haben wir vieles zu sagen; eine richtige Exegese darüber (mit freudigem Herzen) zu geben, fällt schwer: seid ihr doch etwas lethargische Seelen geworden [4], bei denen das Interesse gar bald nachläßt. (12) Eigentlich solltet ihr Lehrer jetzt sein der Zeit nach; statt dessen hättet ihr's nötig, daß man mit euch die elementaren Grundlagen der christlichen Religion noch einmal durchgeht. Kinder seid ihr geworden, die nur Milch vertragen und nicht feste, kräftige Nahrung. (13) Denn jeder, der noch Milch braucht, ist richtiger, normaler Rede unkundig; ist er ja doch noch ein Kind. (14) Für Ausgewachsene aber ist feste, kompakte Speise am Platz, für solche, die infolge ihres Alters einen sichern Takt und das richtige Augenmaß haben für Nützlich und Schädlich (oder: für Gutes und Böses).

(6, 1) Deshalb (da ihr zu den Ausgewachsenen gehört) wollen wir nicht wieder an den elementaren christlichen Lehren „herummachen“, sondern den höheren Fragen, den Fragen für Reife, uns zuwenden; wir wollen's uns ersparen, wieder ein Christen-Fundament zu legen, bestehend in den bekannten Kapiteln: Auferstehen vom Sündengrab und seelischen Tod, Glaube an Gott, (2) Lehre von Taufen, Auflegen der Hände,

---

[1] „Gesandter des Herrschers, Dolmetsch des Willens Gottes an die Menschen, Engel Gottes, Schutzflehender, Fürsprecher.“

[2] Vgl. De somniis III 215 (1, 37); De migr. Abr. II 102 (18).

[3] Ein Beispiel: Die einzelnen Stücke der Amtstracht des Hohenpriesters deutet er allegorisch auf die Bestandteile der Welt (Luft, Wasser, Erde, Feuer, Himmel, die beiden Halbkugeln, das Lebenspendende und das All Zusammenhaltende und Regierende. Der Hohepriester tritt also mit den Symbolen der Welt umkleidet an seine priesterlichen Funktionen heran. De vita Mosis IV 131 ff. (2, 14).

[4] Wörtlich: da ihr harthörig geworden seid.

Auferstehen des Fleisches am Jüngsten Tage, ewigem Gericht. (3) Diesen höheren Flug werde ich nehmen mit euch; freilich eine Klausel muß ich noch beifügen: So Gott will. (4) Denn es ist unmöglich, solche, welche einmal in volles Licht getaucht, (5) die himmlische Gabe gekostet und teilhaftig geworden waren Heiligen Geistes, die das süße Wort Gottes und die Kräfte der kommenden Welt seelisch empfunden, (6) solche, welche (aus dem Gottesleben in der Höhe) den schrecklichen Fall nach der Tiefe getan, wieder zum Leben, d. h. zur Reue zu bringen — unmöglich ist's, da sie ja auch (für ihre Person) den Sohn Gottes an den Schandpfahl heften und ihn an den Pranger stellen zur Schmach. (7) (Ein Bild aus der Natur für dieses „Unmöglich"!) Das Land, das den Regen eingesogen hat, der auf seine Flur sich ergießt, und das dann reichliche Frucht trägt für die, für welche es bebaut wird, genießt Segen von Gott. (8) Trägt es aber Dornen und Disteln, so wird es verworfen und geht dem Fluche entgegen, der endet im Feuer.

Sinn: **Christus der Hohepriester** — das ist schier ein unerschöpfliches Thema. Freilich, soll ich darüber sprechen, so fühl' ich selbst mich beengt; ich fühl' mich fast nicht im sichern Besitz meiner vollen seelischen Kraft. Mir kommt nicht jener starke Bundesgenosse zu Hilfe, der uns selbst über die eigene Kraft hinauswachsen läßt: eure Liebe und euer Interesse. Aus den Augen derer, die ich überschaue, schlägt nicht der Glutblick des Interesses, der meinen eigenen Feuerfunken im Herzen hervorruft; nein, da kommt mir's entgegen wie Kälte, daß ich die Augen niederschlag' und selber erlahme. Ich möcht' euch ein Führer sein auf weite, geistige Höhen und weiß zum voraus: ihr macht nur Schritte wie Kinder. Ein anderes Bild! Der Zeit nach (geraume Zeit ist es her seit eurer Taufe, geraume Zeit, seitdem der Heilige Geist euer stiller Lehrer gewesen, geraume Zeit, daß ihr unter der Flut des himmlischen, übernatürlichen Lichtes gestanden und die tiefe Philosophie der Heilandslehre empirisch erfahren), der Zeit nach solltet ihr Lehrer sein: mir homogen, christliche Persönlichkeiten mit reicher Erfahrung, mit starkem Schwung der Seele, mit heiliger Sehnsucht, weiter einzudringen in die Himmels- und Gnadenprobleme und Christi ganzen Reichtum zu erfassen, hineingewachsen ins Jenseits, Modelle, Christi Lehre verkörpernd, aber — (daß ich es recht sage) Kinder seid ihr, imprägniert mit Kinder-Lethargie, mit der Kinder unreifem Reden und Trachten, Schüler, die heut sagen: „Ich will", morgen: „Ich will nicht", die beim Lernen immer nur den kindlich-kindischen Wunsch haben: ja nicht zu viel und ja nicht zu schwer — ohne höheren Sinn und ohne sehnsüchtig Verlangen: höher möcht' ich hinauf! — Kinder seid ihr, die es noch nötig hätten, in recht bescheidener Haltung zu des Lehrers Füßen zu sitzen — nicht fertige, reife Menschen, die man einladen darf, aufwärts mit mir selbander zur Höhe zu wandeln in vertrautem Gespräche, wobei einer dem andern Mut gibt und Kraft. So sollt' ich denn eigentlich (das sagt euch euer eigenes psychologisches Empfinden; denn der dargebotene Stoff muß in richtigem Verhältnis stehen zur Auffassungskraft derer, mit denen man's zu tun hat) euch Kindern dünne, flüssige, weiße, halbsüße Kinderkost geben, die man mit Behagen einschlürft und die nicht allzu schwer lastet. Oder, ohne Bildrede gesprochen, ich sollt' als Katechet

mit dem Katechismus in der Hand wieder vor euch hintreten, und das ABC des Glaubens mit euch durchnehmen, etwa in der Weise: Ich glaub' an Gott Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde . . .

Ich sträube mich selber vor dieser Konsequenz, und auch ihr habt ein „Aber" dagegen. Ihr habt dabei das Gefühl, daß ich euch nicht allzu hoch einschätze — aber wieder muß ich es mir sagen (es ist dies ein ganz allgemeiner Gedanke): Wer Milch braucht und also auf der Stufe der Kindheit noch steht, der kann keinen höheren Stil und bessere Gedanken, keine tiefere Gnosis vertragen. Wer aber die Kindesjahre vollendet hat und gediehen ist zu richtiger Reife, braucht festere Nahrung und kann auch schwerere geistige Speise wohl leiden; denn er besitzt durch reiche Erfahrung ein praktisches, kritisches Urteil.

Also, so denk' ich, zu den E r w a c h s e n e n, R e i f e n wollt ihr gehören. Nun gut, so will ich euch nicht noch einmal hinstellen vor die christlichen Fundamentalfragen. Das hieße ja wieder von vorn anfangen und das Fundament legen. Womit? Mit den elementarsten Fragen aus Moral und Dogmatik: mit Buße und Beichte und dem ersten Artikel vom Glauben, mit Taufe und Firmung, den wichtigen Fragen aus der Eschatologie (Auferstehung des Fleisches und ein ewig Gericht). Nein, weg von diesem Katechumenenstandpunkt! Höher hinauf, auf höheres Niveau will ich mit einem Rucke euch ziehen. Freilich muß ich hinzufügen: So Gott will. Menschenwille und Menschenkunst sind immer vergebens, wo nicht die Anknüpfungspunkte durch Gottes Gnade gegeben. Denn es ist unmöglich, Christen, in deren Seele das Licht der Klarheit und Wahrheit erstrahlt, die das Himmelsgeschenk der Erlösung verkostet, in denen der Heilige Geist mit seinen siebenfachen Gaben Wohnung genommen, die die hundertfach beseligende Wirkung des Gotteswortes empfunden und unter dem Drucke der Ewigkeitskräfte gestanden — es ist unmöglich, Christen, die vorher aus Nachtmenschen Kinder des Tages geworden und nunmehr in der Finsternis Beschattung wieder zurückgleiten, aus der Nacht zum Lichte, aus dem Tode zum Leben von neuem zu erwecken (d. h. zur Reue). Denn indem sie in ihrer Sünde trotz des Segens messianischer Gnaden vom Messias sich lossagen, machen sie's wie das alte verbrecherische Judengeschlecht, das seinen liebevollen Erlöser trotz aller Gnaden und Wohltaten hinausstieß und Schimpf und Schande durchs Kreuz über ihn brachte. Wer aber so von Christus sich trennt und seine Gnade störrisch zurückweist, ist auch von den Kreuzesgnaden getrennt. Für den gibt's keine zweite Vergebung. D a f ü r e i n G l e i c h n i s! Aufs fruchttragende, „dankbare" Feld wartet weiterer Segen von oben, der disteltragenden Flur harret in etwa das Fluchwort: Hinein mit ihrem Ertrag ins lodernde Feuer! Das fruchtbringende, regenwartende Land, über das sich die segnende Hand Gottes erhebt, ist der treue, ausharrende Christ; die unkrauttragende, mit dem Fluch geschlagene Scholle ist die abtrünnige, „schwarze" christliche Seele.

Paulus ist beim eigentlichen Thema seines Briefes angelangt. Bevor er dasselbe behandelt, schöpft er gleichsam Atem. Angesichts

der seelischen Disposition mancher Christen und der ganzen Konstellation der Verhältnisse, in der die Gemeinde sich befindet, steigen ihm wie von selbst Bedenken auf, ob die Adressaten genügend disponiert sind für die tiefen Gedanken, die er vortragen will. Ein leiser, kurzer Kampf zwischen Wollen und Dürfen spielt sich in seiner Seele ab, wo schließlich das erstere den Sieg davonträgt. Will man den ganzen Abschnitt richtig verstehen, so muß man an ihn herantreten mit der Geneigtheit, der Psychologie des Seelsorgerherzens Rechnung zu tragen. Einerseits muß man bedenken: Paulus ist ein Eiferer, dem der religiöse Wärmegrad, wenn er für ihn nicht hoch genug ist, immer ein Minus bedeutet. Anderseits kannte er das Gesetz: Stillstand ist Rückschritt. Eine gewisse religiöse Stagnation scheint übrigens, wenn nicht im ganzen, so doch bei einem gewissen Prozentsatz der Gemeinde eingetreten zu sein. Der starke Druck von außen hatte offenbar den Wärmegrad des Glaubens bei den einen und andern stark niedergedrückt; Leiden und Enttäuschungen greifen ja das Glaubensleben gern an der Wurzel an[1]. Was Wunder, wenn er als eifernder Seelsorger die schreckliche Perspektive des ewigen Verlorenseins und der Verfluchung zeichnet, um die Schwachen mit starker Hand vom Abgrunde zurückzuziehen? Aber trotz aller leisen pessimistischen Anwandlungen bricht des Apostels sieghafter Optimismus durch[2]. Wäre es erlaubt, so könnte man sagen: Paulus gleicht hier einem Optimisten, dem für kurze Zeit strenge Geister des Pessimismus über die Schulter schauen.

Nicht alle Einzelheiten des Abschnitts sind für uns ganz klar. Es sind eben persönliche Beziehungen und Verhältnisse, wie sie in Briefen vorkommen: den Eingeweihten ist alles bekannt, Außenstehende sind aufs Schließen angewiesen. Aber deswegen ist der Charakter des Stückes nicht unpersönlich farblos. Es ist wahr, die Aussprache hat etwas von rhetorischer Wucht. Aber diese ist nicht von den Regeln der Rhetorik, sondern vom beredten Herzen und von seelsorgerlicher Klugheit und Erfahrung eingegeben. Auch der Brief hat seine „wildgewachsene“ Beredsamkeit. Widersprüche in der Gedankenfolge finden

---

[1] Die starke Betonung der Apostasie V. 4—6 scheint, obwohl allgemein gehalten, ein guter Fingerzeig zu sein, daß der Glaube in der Gemeinde gefährdet war. Der Apostel wird also wohl nicht bloß auf ein gewisses Defizit an religiöser Wärme den Finger legen.

[2] Schon Chrysostomus hat den Geist des ganzen Stückes besser verstanden als mancher moderne Exeget. Er sagt: *τοῦτο γὰρ ἀεὶ τῆς σοφίας Παύλου, τὰ δυσχερῆ τοῖς χρηστοῖς ἀναμιγνύναι* (= das ist der Weisheit des Paulus immerfort eigen, daß er das Bittere mit dem Angenehmen mischt). Ähnlich drückt sich Theodoret aus.

sich nicht; freilich so durchsichtig wie Wasser sind die Gedanken nicht. Die Methode, mit welcher der hier redende Seelsorger vorwärtsschreitet, ist nicht undidaktisch, sondern psychologisch; es ist die alte, edle Paulinische Seelsorgsstrategie.

Die Kritik[1] hat hauptsächlich auch diesen Abschnitt angegriffen. Man sagt, der Verfasser habe nicht das Minimum von seelsorgerlichem Sinn und schlage ein äußerst irrationelles Verfahren ein. Denn anstatt daß er aus der Unreife der Leser den Schluß ziehe, daß er die Grundlagen repetieren müsse, wende er sich dem höheren Thema zu. Zuerst, wo die Leser der Milch bedürfen, erhalten sie feste Nahrung, für später werde ihnen dann die Milch in Aussicht gestellt. Dies sei ein merkwürdiges pädagogisches *ὕστερον πρότερον*. Das *διό* in 6, 1 müsse in Staunen setzen. Jedenfalls habe es Paulus in Korinth anders gemacht (vgl. 1 Kor 3, 2). Dort habe er auf den Höhenstand der korinthischen Christen Rücksicht genommen und sich begnügt mit der einfachen Kreuzespredigt, anstatt ihnen, wie es der Hebr mache, die höhere Gottesweisheit des Evangeliums vorzutragen. Angesichts dieser didaktischen Widersprüche müsse man daran denken, das Ganze lehne sich an Paulinische Gedanken und Ausdrücke an und sei künstlich (gedächtnismäßig) zurechtgerichtet. Die Paulinische Denkart und Redeweise, die sich in diesem Abschnitt kundgebe, sei gar nichts anderes als Etikette, damit der Brief als Paulinisch erscheine. Es finde sich kein persönlich-individueller Zug in der ganzen Zeichnung; somit rechne der Verfasser mit einem idealen (= unbestimmten) Publikum, das er sich künstlich vor Augen stelle, nicht mit einer bestimmten Gemeinde. Für eine solche sei die ganze Charakterzeichnung viel zu stereotyp und schematisch. Der Gemeinplatz von der Milch und der festen Speise diene nur dazu, die Schwierigkeit des Stoffes ins Licht zu setzen und die Weitschichtigkeit seiner Erörterung zu rechtfertigen[2].

Andern[3] liefert der Abschnitt Stoff zu der Annahme, der Hebr sei eine Rede oder ein Vortrag, der später in Briefform versandt worden sei. Das Zwischenstück 5, 11 bis 6, 20 bewege sich in überraschenden Gegensätzen. Der Angeredete werde aus einer Stimmung in die andere gestürzt. Auf Beschämung folge Genugtuung, auf Schrecken Trost und auf Trost wieder ernste Gesinnung. Das sei das Mittel eines Mannes, der gewohnt sei, Aug in Aug seinen Leuten gegenüberzustehen und mit seiner Rede auf ihren Seelen zu spielen wie auf einem Instrument. Man müsse sich dies vorgetragen denken, und das, was durch den wechselnden Klang der Stimme, durch Ton, Gebärden und Pausen hinzukomme, mit in Rechnung ziehen. Ja der rasche Wechsel von Lob und Tadel spreche für einen Wanderprediger[4]. Der Verfasser nehme nach dem Stab „Wehe" den Stab „Sanft" viel zu bald zur Hand. Dies deute darauf hin, daß die Stellung des Redenden nicht eine stark autoritative gewesen sei. Andere wiederum sagen, der ganze Tadel sei nicht tragisch zu nehmen. Der Verfasser arbeite mit rhetorischen Motiven. Er wolle eigentlich nur sagen: Ich bitt' um eure Geduld und Aufmerksamkeit. — Aus den Ausdrücken *λαλεῖν* (2, 5; 6, 9; 12, 25), *ἀκούειν* und *ἀκοή* (2, 1; 5, 11) sei auf mündliches Reden zu schließen. Niemals sei in Kap. 1—12 vom Schreiben oder Lesen die Rede, wie dies vielfach in den Paulinischen Briefen der Fall sei[5].

V. 11. *περὶ οὗ πολὺς λόγος*: Damit komme ich zum eigentlichen Thema meines Briefes. Es bietet reichen Stoff; aber es ist schwer

---

[1] Namentlich Wrede.

[2] Gern weist man hin auf eine Parallele im Barnabasbrief am Schluß des ersten Hauptteils, wo der Verfasser sage, er wolle nicht über Dinge schreiben, welche über die Fassungskraft der Leser hinausgehen; dabei aber gebe er an andern Stellen ruhig Belehrungen, welche die Fassungskraft übersteigen.

[3] Dibelius (S. 10), Burggaller (Das literar. Problem des Hebr, in der Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1908).

[4] Perdelwitz (ebd. 1910). [5] Vgl. oben S. 28.

verständlich zu machen, weil eure Auffassungsfähigkeit mit meinen Gedanken nicht gleichen Schritt hält [1].

V. 12. *ὀφείλοντες διδάσκαλοι εἶναι*: ihr solltet in der Auffassungskraft weiter voran (= Lehrer) sein und fähig sein für tiefere Gnosis. — *χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*: man sollte euch die Grundparagraphen des ersten Katechismusunterrichts (oder: die Anfangslehren der Offenbarung, insbesondere der durch Christus verkündigten ntl Offenbarung [2]) wieder vorführen. — *γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος, καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς*: ihr seid Leute geworden, die leichter geistiger und religiöser Nahrung (= der grundlegenden Kapitel), nicht höherer, vertiefter Weisheit (= Ausführung über das Hohepriestertum Christi) bedürfen.

V. 13. *πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης*: wer Milch braucht, d. h. im Kindheitsalter steht, ist unfähig, an richtiger, höherer Rede, wie sie zwischen Erwachsenen und Reifen üblich ist, teilzunehmen und sie zu verstehen, da seine seelische Entwicklung ja noch zurückgeblieben ist und auf viel niedererem Niveau steht.

V. 14. *τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή*: wer ausgewachsen ist, d. h. wer vermöge des Alters höhere Auffassungskraft und bessere Urteilskraft besitzt, ist nicht mehr mit einfacher Geistesnahrung zufrieden, sondern will bessere, stärkere Kost haben.

V. 11 [3]. περὶ οὗ: worüber, sc. über das Hohepriestertum Christi. Die Fassung als Neutrum ist vorzuziehen, da unten nicht bloß von Melchisedech, sondern überhaupt vom Hohepriestertum die Rede ist. — πολὺς λόγος sc. ἐστί. Es wird in diesem Verse das Hauptthema des Briefes angegeben. Eine Bitte um Aufmerksamkeit, die von einem Redner an Zuhörer gestellt wird, braucht der Vers keineswegs zu sein. — πολύς weist hin auf die stoffliche Fülle (Vulgata: grandis = tiefhaltig). — δυσερμήνευτος = schwer verständlich zu machen mit Rücksicht auf die Fassungskraft der Leser. Der ἐπεί-Satz wird wohl am besten mit δυσερμήνευτος verbunden. — νωθρός = schläfrig, lässig (Plato, Aristoteles; ἅπαξ λεγ. in der Heiligen Schrift). — ἀκοαί = das Gehör, geistige Fassungskraft (im aktiven Sinn gebraucht, im Gegensatz zu 4, 2, wo ἀκοή passiv gebraucht ist). — λόγος braucht keineswegs ein Hinweis zu sein, daß der Hebr eine Rede ist; denn λέγειν und λόγος kommen auch vor bei der schriftlichen Aussprache [4].

---

[1] Der tiefste Grund hierfür wird in ihrer großen Anhänglichkeit ans Judentum gelegen sein. Vgl. Estius: Nimium affixi erant legi Mosaicae, quo velut obice impediti mysteriorum Novae Legis explicationem aegre et tarde capiebant.

[2] Alte Exegeten, wie Theodoret und Chrysostomus, denken an das historische Werk der Erlösung.

[3] Der Vers steht allerdings im NT einzigartig da, und man hat deswegen auf Philo hingewiesen, der auch von *πολὺς ὁ λόγος* spricht. Man will daraus schließen, daß der Hebr ein Traktat mit theologischer Gnosis (also mehr akademischer Art) sei. — Indes die Wendung scheint, da sie auch bei andern Schriftstellern vorkommt, mehr ein stehender, allgemeiner Ausdruck gewesen zu sein.

[4] Vgl. *λαλεῖν* 1 Kor 9, 8; 15, 34; 2 Kor 11, 17 23; 12, 19; Röm 7, 1.

V. 12. διδάσκαλοι weist hin auf den größeren Tiefgang, ist also mehr allgemein moralisch, nicht buchstäblich zu verstehen. Der Schluß, διδάσκαλοι (= Lehrer im eigentlichen Sinn) weise darauf hin, daß der Brief nur an einen kleinen Kreis von Evangelisten gerichtet sei, weil man an eine ganze Gemeinde eine Anforderung, Lehrer zu sein, nicht stellen könne [1], ist also nicht berechtigt. Ebensowenig darf man daraus schließen, daß der Brief an einen bestimmten geschlossenen Kreis älterer Christen adressiert sei, weil ja in einer Gemeinde es immer Neubekehrte und Unmündige gegeben habe [2]. Fraglich ist auch, ob mit „Lehrer" ein Fördern des äußeren Missionswerkes gemeint ist [3]. Höchstens könnte man an die Förderung des christlichen Glaubens durch das gute Beispiel denken. — τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς = τὰ πρῶτα στοιχεῖα (τῆς ἀρχῆς verstärkt den Begriff) [4]. Die Grundbedeutung von στοιχεῖον ist „Element" (in physischem oder geistigem Sinn); demgemäß bedeutet es an unserer Stelle die „Anfangsgründe", in welchem Sinne es schon in der späteren Profangräzität vorkommt. — τὰ λόγια τοῦ θεοῦ = die Offenbarung überhaupt [5], an unserer Stelle die ntl Offenbarung, die durch Christus verkündigt worden ist. — Das Bild von der Milch findet sich auch 1 Kor 3, 2 und 1 Petr 2, 2. Milch ist Sinnbild der einfachen Wahrheiten, die feste Nahrung Symbol der τελεώτερα δόγματα (Theodoret) [6]. Unter Milch kann also nicht bloß eine einfachere Form der Verkündigung gemeint sein. Zum Fortschrittsgedanken, der in diesen Versen enthalten liegt, vgl. noch Eph 4, 14; 1 Kor 14, 20 und Kol 1, 28. — Gewiß gehörte nur ein gewisser Prozentsatz unter den Adressaten zu den „schwächeren Brüdern"; aber deswegen darf man nicht an Paulus die didaktische Zumutung stellen, er müßte eigentlich beide Kategorien, die Psychiker und Pneumatiker, streng auseinanderhalten und jedem Teile Extrakost geben. Auch sonst differenziert Paulus nicht. In den Korintherbriefen z. B. gelten manche Partien nur einzelnen, und doch stehen sie in dem Briefe an eine Gesamtgemeinde. Freilich sagt Paulus, daß er sich in Korinth der Auffassungskraft der Zuhörer anbequemt und nur die einfache Kreuzespredigt vorgetragen habe. Aber dort war es bei der Gründung der Gemeinde, im Hebr ist schon eine geraume Zeit seit der Gründung verflossen.

V. 13 und 14 sind ganz allgemeine Sätze und schildern das Verhältnis von Altersstufe und der ihr eignenden Auffassungskraft. Es darf also, wenn der Gedankenfortschritt klar sein soll, kein Nebensinn ihnen unterschoben werden. — Die richtige Fassung von V. 13 wäre eigentlich: denn jeder, der unerfahren ist, bekommt Milch. — Die beiden Kraftworte νήπιος (V. 13) und τέλειος (V. 14) sind scharf einander gegenübergestellt. — λόγος δικαιοσύνης (= λόγος τέλειος) ist die Rede, wie sie unter Erwachsenen Brauch ist, oder: die richtige, normale Rede [7]. Der Genetiv δικαιοσύνης ist Hebraismus.

---

[1] Heinrici. [2] Harnack, Probabilia.

[3] Schon in alter Zeit hat man διδάσκαλοι buchstäblich gefaßt; vgl. Cramer (zu 5, 11, S. 188): δείκνυσιν, ὅτι καὶ λαικοὶ ὀφείλουσι κατηχεῖν.

[4] τινα kann man fassen als Fragepronomen (= τίνα: welches die Anfangsgründe sind; vgl. Vulgata: quae sint elementa) oder als Pronomen indefinitum (= τινά: daß einer). τινά ist wohl die bessere Auffassung, weil dadurch der Gegensatz zwischen Lehrer und Schüler auch äußerlich hervortritt; vgl. auch das τις bei 1 Jo 2, 27.

[5] Vgl. Röm 3, 2, wo es die atl Offenbarung bedeutet.

[6] Theodoret, Chrysostomus, Euthymius, Ökumenius, Theophylakt denken bei στοιχεῖα und γάλα an den „ταπεινὸς" λόγος = das historische Erlösungswerk Jesu, bei δικαιοσύνη und στερεὰ τροφή an den „ὑψηλότερος" λόγος = die tieferen Lehren über Christi Gottheit.

[7] Der schwierige Ausdruck enthält einen dem καλοῦ τε καὶ κακοῦ verwandten Gedanken. Zunächst wäre man allerdings versucht, an die Paulinische Recht-

V. 14. τέλειος ist nicht der „Vollkommene“ in moralischem Sinn, sondern der „Erwachsene“ in rein natürlichem Sinn. — ἕξις ist ein allgemeiner Ausdruck = der Zustand, das Verhalten; dem Sinn nach = Altersstufe. — *αἰσθητήριον* = das Sinneswerkzeug [1]. — *καλοῦ τε καὶ κακοῦ* muß im weitesten Sinn gefaßt werden: Nützliches und Schädliches, Wahres und Falsches, Passendes und Unpassendes, Gutes und Böses (vgl. die Übersetzung und Paraphrase) [2]. V. 14ᵇ will nur den höheren Standpunkt und den weiteren Sehwinkel des reiferen Alters im allgemeinen bezeichnen. Die ganze Wendung hat für uns ein etwas philosophisches Gepräge, hatte sich aber in den damaligen Sprachgebrauch eingebürgert und war so in damaliger Zeit wohlverständlich (vgl. Röm 1, 18).

Das Echo auf die Gedanken V. 13 f. sollte sein: Wir wollen keine νήπιοι, sondern τέλειοι sein. Also reiche uns das höhere, starke Lebensbrot!

6, 1 f. *Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*: Da ihr als Erwachsene geistige Selbständigkeit und Selbsttätigkeit besitzet, will ich nunmehr absehen von den Grundkapiteln der christlichen Lehre. — *ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα*: ich will mich den höheren Problemen zuwenden (oder in moralischem Sinn: da wir Erwachsene sind und demgemäß einen größeren seelischen Tiefgang haben müssen, wollen wir die Katechumenenheiligkeit hinter uns lassen, uns zu höherer Vollkommenheit aufschwingen und tiefere christliche Persönlichkeiten werden). — *μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι* usw.: unvereinbar mit diesem höheren Standpunkt wäre, wenn ich wie früher in Katechumenentagen bei euch wieder ein Fundament legen wollte, indem ich es darauf absähe, euch einen guten Taufunterricht zu geben, d. h. indem ich bei euch hinarbeitete auf radikalen Bruch mit dem bisherigen Leben und auf den Glauben an den einen christlichen Gott, indem ich euch unterrichtete über die Taufe, Auflegung der Hände, Auferstehung der Toten und ewiges Leben (oder in moralischem Sinn: unvereinbar mit dieser christlichen Vollkommenheit wäre es, wenn wir das Antlitz nach rückwärts wenden und wieder von vorn anfangen wollten, zu bauen).

---

fertigungslehre zu denken. Da aber diese Auffassung nicht möglich ist (auch sprachlich müßte es *τῆς δικαιοσύνης* heißen), haben die einen an die höheren Lehren des Christentums überhaupt oder mit Rücksicht auf 7, 2, wo Melchisedech *βασιλεὺς δικαιοσύνης* genannt wird, speziell an die Lehre vom Hohepriestertum gedacht (Bisping, Zill). Andere fassen den Ausdruck in moralischem Sinn = vollkommenes praktisches Leben (Mt 5, 20). Die ethische Auffassung (vgl. dazu 2 Petr 2, 21; Apg 31, 10) lassen schon alte Exegeten (Chrysostomus, Ökumenius) als möglich gelten. — Für die oben vertretene Auffassung (= normale Rede) spricht auch das Fehlen des Artikels.

[1] Zu *γεγυμνασμένα* vgl. 2 Petr 2, 14 (*καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες*). *αἰσθητήριον* kommt in übertragenem Sinn bereits in LXX Jer 4, 19 vor.

[2] Die alten Exegeten verstehen darunter die wahren und die häretischen Lehren (sie legen V. 13 u. 14 einen symbolischen Sinn unter).

V. 3. *καὶ τοῦτο ποιήσομεν, ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός*: ich will euch zu tieferer Gnosis führen, wenn mit Gottes Gnade die Vorbedingungen dazu gegeben sind. Bei dem, der innerlich mit dem Erlöser vollständig gebrochen hat, wäre Gott dagegen, und demgemäß wäre alle Liebesmühe umsonst (in moralischem Sinn: dieser Vollkommenheit wollen wir entgegenstreben, wenn ...).

V. 4. *ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας (ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν)*: es ist unmöglich, diejenigen, deren geistiges Leben (= Gedanken-, Empfindungs- und Willensleben) einmal durchleuchtet war — *γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου*: diejenigen, welche die vom Himmel stammende Erlösungsgnade innerlich erlebt — *καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου*: und teilhaftig geworden sind der heiligen Lebenskraft, die durch den Heiligen Geist, den Lebensvermittler, besonders bei der Handauflegung mitgeteilt wird —

V. 5. *καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα*: und die tröstende, beseligende Kraft des Evangeliums erfahren haben — *δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος*: wie die Segenskräfte der ntl Zeit bzw. die wundervollen Lebenskräfte, die aus der jenseitigen Welt (= dem kommenden Gottesreiche) stammen und mächtig ins Christenleben hereinfluten.

V. 6. *καὶ παραπεσόντας πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν*: es ist unmöglich, Christen mit solcher Heilserfahrung, wenn sie mit Christus vollständig brechen, wieder zur Sinnesänderung zu bringen und aus ihrem zweiten geistigen Tode zu erwecken. — *ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας*: da sie durch ihren Abfall sich innerlich auf die Seite der Juden stellen, welche trotz reichster Begnadigung durch ihren Messias denselben ans Kreuz geschlagen und ihn als Pseudomessias an den Pranger gestellt haben.

V. 7. *γῆ γὰρ ἡ πιοῦσα τὸν ... εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ*: Das Feld, welches den Regen einsaugt und dem Herrn des Feldes gute Frucht bringt, erhält auch in Zukunft den für das Wachstum notwendigen Gottessegen und weitere Fruchtbarkeit.

V. 8. *ἐκφέρουσα δὲ ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς*: trägt es aber Disteln und Unkraut, so ist es nutzlos und verfällt dem Fluche. Das gleiche Gesetz gilt für die Christenseelen, den Garten des Herrn. Auch hier kommt reichlicher Segen von oben zum Wachstum, überall ist die Gnadenfülle. Aber das Bild, das der Gottesgarten nach der Saat uns bietet, ist verschieden, ebenso wie das auf der Feldflur: hier starkes Sprießen und reiches inneres Leben, dort Öde, Unfruchtbarkeit und Mangel an Triebkraft. Auch für den geistlichen Fruchtacker gilt die Wahrheit: Zwiefacher Segen dem dankbaren Feld (= treuer, standhafter Christ), Unsegen und Feuer dem struppigen Ackergewächs (= der abtrünnige Christ).

V. 1. ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος ist dem Sinne nach dasselbe wie τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ in 5, 12 (= Grundelemente). Ob aber unter diesem elementaren Stoff die bisherigen Ausführungen des Briefes zu verstehen sind (= wir wollen absehen vom bisherigen Stoff des Briefes [1]), ist recht fraglich. — τοῦ Χριστοῦ kann als Genetivus obiectivus (= die elementare Botschaft über Christus) gefaßt werden. — φερώμεθα ἐπὶ τὴν τελειότητα kann zweierlei Bedeutung haben: 1. ich will mich dem höheren Stoffe zuwenden [2], oder 2. wir wollen uns zu einer reiferen, tieferen und gefestigteren Persönlichkeit aufschwingen [3] (wobei Paulus sich mit den Adressaten zusammenschließen würde). Die erste Auffassung hat mehr Gründe für sich [4]. — Das Partizipium καταβαλλόμενοι besagt, daß das wiederholte Fundamentlegen mit der τελειότης unvereinbar ist. Zum Bilde vgl. 1 Kor 3, 10. — ἔργα νεκρά sind solche Werke, die vollbracht werden im Zustand der Gott- und Christusvergessenheit, bei denen also das übernatürliche Leben fehlt [5]. — μετάνοια und πίστις sind der erste grundlegende Schritt. Beide entsprechen sich gegenseitig; vgl. μετάνοια ἀπό (= Abwendung) und πίστις ἐπί (= Zuwendung). Der Glaube ist der spezifisch christliche Glaube mit dem neuen christlichen Inhalt. Dieser war Juden gegenüber ein neues Postulat. Man darf also aus der Stelle nicht schließen, daß der Brief an Heidenchristen gerichtet sein müsse, weil der monotheistische Glaube ja schon Eigengut der Juden gewesen sei.

V. 2. Konstruktion: Von θεμέλιον hängen ab die sechs appositiven Genetive μετανοίας, πίστεως, διδαχῆς, ἐπιθέσεως, ἀναστάσεως und κρίματος (ein Fundament, das besteht in . . .). Es ergibt sich also folgendes Konstruktionsbild [6]:

---

[1] Weiß. — Der bisherige Stoff (Verkündigung der nahenden σωτηρία, die Bedeutung des Todesleidens Jesu und die Hoffnung auf seine Wiederkunft) sei die Anfangslehre von Christus.

[2] Euthymius, Thomas, Bisping, Zill, Seeberg, Riggenbach.

[3] Chrysostomus, Theodoret, Ökumenius (τελειότης = ἔργων φιλοσοφία), Athanasius (bei Cramer VI, 3, S. 497), Weiß, Windisch.

[4] Bei der ersten Auffassung wird die ganze Gedankenstruktur viel klarer und ebener. 5, 12 und 6, 4—6 ist von einer aktiven Tätigkeit des Lehrers die Rede (ἀνακαινίζειν 6, 6 ist transitiv). Diese Ich-Tätigkeit wäre in 6, 1 bei der moralischen Fassung unterbrochen. Das „Grundlegen" ist Sache des ἀρχιτέκτων (1 Kor 3, 10) oder des διδάσκαλος. Die „Grundelemente" (6, 1) stehen offenbar im Gegensatz zur τελειότης; demgemäß wird auch letztere mehr intellektuellen Charakter haben. — Für die zweite Auffassung spräche der erste Eindruck von φέρεσθαι = sich aufschwingen zu etwas, sich auf etwas werfen. Die Übertragung auf einen Autor (= zu einem andern Stoff übergehen) ist mehr sekundär. Da ein Kausalnexus zwischen Wissen und praktischem Leben besteht, so gäbe auch die zweite Erklärung einen brauchbaren Sinn.

[5] Der Ausdruck „tote Werke" ist charakteristisch für den Hebr (vgl. noch 9, 14). Bei der Prägung des Ausdrucks hat die Paulinische Mystik mitgewirkt, nach welcher der im Grabe befindliche Christus das Absterben von den bisherigen Sünden und der auferstandene Christus das neue Leben im Christen versinnbildet. Daraus ergibt sich ohne weiteres der Gedanke: Leben vor der Taufe ist seelischer Tod. Zum genaueren psychologischen Verständnis dieser Anschauung vergleiche die von Paulus Röm 1, 20 ff. geschilderten konkreten seelischen Verhältnisse, die wirklichen Todesgeruch haben.

[6] Rein grammatisch wären noch folgende Konstruktionen möglich: a) Die Genetive 4—6 sind abhängig von διδαχῆς (dem Sinne nach fast identisch mit der

θεμέλιον

1. μετανοίας, 2. πίστεως, 3. διδαχῆς, 4. ἐπιθέσεως, 5. ἀναστάσεως, 6. κρίματος.

Schwierig ist die Frage bezüglich des Plurals βαπτισμοί. Vielleicht ist angespielt auf das bei der christlichen Taufe gebräuchliche mehrmalige Untertauchen oder auf sonstige Waschungen, die an die Taufe sich anschlossen [1]. — ἐπιθέσεως χειρῶν: bemerkenswert ist, daß die Handauflegung selbständig neben der Taufe angeführt wird [2]. — Die beiden letzten Lehrpunkte (ἀνάστασις und κρίμα = Auferstehung der Toten und jenseitige Vergeltung) sind eschatologischer Art und sind namentlich von Bedeutung wegen der heidnischen Hoffnungslosigkeit und der sadduzäischen Skepsis bezüglich des Jenseits. Sie waren nicht bloß religiöse Dogmen, sondern enthielten die stärksten Motive für das praktische Christenleben [3]. — κρίμα = κόλασις.

V. 3. καὶ τοῦτο bezieht sich auf φερώμεθα ἐπὶ τὴν τελειότητα, nicht auf θεμέλιον καταβάλλεσθαι. Somit fällt der Vorwurf des mißlichen didaktischen ὕστερον πρότερον dahin [4]. Dieser Vers bildet einen Übergang zu Kap. 7; V. 3—20 ist nur eine Abschweifung. Das in einigen Handschriften sich findende ποιήσωμεν ist eine Angleichung an φερώμεθα in V. 1. — ἐάνπερ

---

obigen Erklärung; denn „Auferstehung“, „Gericht“ ist dort auch prägnant zu fassen = Lehre von der Auferstehung). b) διδαχῆς allein ist abhängig von θεμέλιον und dann die andern fünf Genetive nebst βαπτισμῶν abhängig von διδαχῆς. — διδαχῆς haben die meisten Handschriften, auch Vulgata. B, Lachmann und Weiß vertreten die Lesart διδαχήν = als grundlegend die Lehre von Reue und Glaube usw. Es wäre aber auffallend, wenn das Prädikatsnomen so willkürlich mitten in den Gliedern stände.

[1] Andere Erklärungen: Plural steht wegen der Mehrzahl der Empfänger (Theodoret, Euthymius) — im Gegensatz zu jüdischen Waschungen, welche die christliche Taufe in Schatten stellen wollten — im Gegensatz zum Verlangen mancher Christen, die christliche Taufe zu wiederholen (Chrysostomus, Theophylakt) — mit Rücksicht auf die Johannestaufe (Jo 3, 25 ff. Apg 18, 25 u. 19, 3—3) — mit Rücksicht auf die Wassertaufe und die daran sich anschließende Geistestaufe (Seeberg; unmöglich, da die Geistestaufe besonders genannt wird).

[2] Zur ἐπίθεσις vgl. 1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6. Durch die Handauflegung wird Gnade des Heiligen Geistes, das besondere Messiasgeschenk, mitgeteilt. Handauflegung war nicht bloß Supplement der Taufe, sondern von der Taufe verschieden.

[3] Auferstehung und Gericht gehören auch sonst zum Grundbestand apostolischer Lehrverkündigung (vgl. Apg 24, 15; 1 Thess 4, 13—18; 1 Kor 15, 22 f.). — Weiß (Hebräerbrief in zeitgeschichtl. Beleuchtung 32 f.) bringt die Auferstehung in engste Beziehung zur Taufe: „Durch Handauflegung und Sündenvergebung war die Errettung (des Täuflings) vom endgültigen Gerichte gesichert; diese Errettung konnte nur durch Totenauferstehung erfolgen.“

[4] Damit ist an dieser Stelle auch der Hypothese von Perdelwitz (der Wanderredner sage, er wolle bei seiner Wiederkehr die Grundelemente nachholen) der Boden entzogen. — Es möge erlaubt sein, eine Hypothese für V. 3 aufzustellen. Der Vers könnte auch irreal gefaßt werden (= auch das würden wir tun, sc. die Grundlagen auffrischen, wenn Gott es gestattete; aber wir können es nicht, denn . . .). Im klassischen Griechisch würde man allerdings erwarten: ἂν ἐποίουν, εἰ ἐπέτρεπεν. Aber in späterer Zeit ist das Bild des Bedingungssatzes sehr verschieden, und die Realität oder Irrealität kann oft nur aus dem Zusammenhang erkannt werden.

ἐπιτρέπῃ ὁ θεός ist nicht bloß das schwache „mit Gottes Willen“ [1], sondern gibt die unbedingte Voraussetzung an, unter der Paulus seinen seelsorgerlichen Plan ausführen kann: wenn sie noch mit Christus verbunden sind. Denn bei Leuten, die mit Christus gebrochen hätten, wäre Gott seinem Plane entgegen.

V. 4 f. ἀδύνατον [2] ist im eigentlichen Sinn zu fassen = unmöglich; es darf unter keinen Umständen abgeschwächt werden, etwa im Sinn von „es ist sehr schwierig“ [3]. — Darüber, was mit den folgenden Partizipia im einzelnen gemeint ist, sind die Exegeten unter sich nicht einig. Wahrscheinlich will Paulus die Tiefe und Herrlichkeit des Christus- und Tauferlebnisses im allgemeinen schildern [4]. — ἅπαξ ist betont. — Mit φωτισθέντας ist nicht bloß die Verstandeserleuchtung gemeint, sondern in Johanneischem Sinn die volle Umwandlung in ein Lichtwesen [5]. Die alten Exegeten [6] verstanden darunter die, welche das Sakrament der Taufe empfangen hatten. Der Idee nach deckt sich freilich das Erleuchtetwerden mit den Wirkungen der Taufe. So ist es wohlverständlich, daß zur Zeit der Kirchenväter φωτισμός die Bedeutung von „Taufe“ bekommt. Aber im biblischen Sprachgebrauch läßt sich diese prägnante Bedeutung von φωτίζεσθαι nicht nachweisen. Der ursprüngliche biblische Sinn des Wortes wird ein weiterer sein. — Unter δωρεὰ ἐπουράνιος wird wohl die volle Summe der Erlösungsgüter gemeint sein [7]. — καλὸν ῥῆμα = εὐαγγέλιον, d. h. die tröstende, frohe Botschaft im Gegensatz zur schreckenden Sprache des Gesetzes. — μετόχους γενηθέντας τοῦ πνεύματος ἁγίου: man darf dabei nicht bloß an die Charismen denken [8], welche mehr äußerlich und zufällig sind, sondern überhaupt an das übernatürliche innere Gnadenleben. Zwar ist es an sich fraglich, ob πνεῦμα ἅγ. die Persönlichkeit des Heiligen Geistes bezeichnet. Aber mit Rücksicht auf die in V. 2 erwähnte Handauflegung, das Sakrament des Heiligen Geistes, wird man gut tun, als den Spender dieses πνεῦμα ἅγ. den Heiligen Geist zu betrachten. — δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος: die geistlichen Wunderkräfte und Wundergaben der ntl Zeit (αἰὼν μέλλων im Gegensatz zur atl Zeit). In den Christenseelen, welche durch Glaube, Taufe und Sakramente mit Christus verbunden sind, waltet die messianische Wunderzeit mit ihren Heils- und Segenskräften. Die göttliche Machtwirkung äußert sich in überschwenglicher Weise an den Gläubigen (Eph 1, 19), während die Nichtchristen die Segensmacht des messia-

---

[1] Vgl. 1 Kor 3, 19 u. 16, 7; vgl. auch Apg 16, 7.

[2] Vgl. die übrigen Stellen im Hebr: 6, 18; 10, 4; 11, 6.

[3] Chrysostomus: *οὐ γὰρ εἶπεν· οὐ πρέπει οὐδὲ συμφέρει οὐδὲ ἔξεστιν, ἀλλ᾽ ἀδύνατον.*

[4] Man ist auf den ersten Blick versucht, in V. 4 u. 5 ein Pendant zu suchen zu den „Grundkapiteln“ in V. 1 u. 2 und so die Partizipia von einzelnen Akten der Gnadenvermittlung (= Sakramenten) zu verstehen; aber V. 5 läßt sich unter diesen Gedanken nicht unterbringen.

[5] Vgl. Hebr 10, 32; Eph 1, 18; 3, 9; 2 Tim 1, 10.

[6] In neuerer Zeit noch Seeberg.

[7] Andere verstehen darunter die durch die Taufe erteilte Sündenvergebung (Chrysostomus, Euthymius, Ökumenius, Theophylakt), oder den Heiligen Geist (Windisch), oder die Eucharistie (Estius); Bisping denkt an Christus, das geistige Manna. — *γεύεσθαί* (*τινος* oder *τι*) geht wohl zurück auf Ps 34 (33), 9: „Schmecket und sehet, wie süß der Herr ist“ (vgl. 1 Petr 2, 3). Der betreffende Psalm ist alphabetisch geordnet; der Psalmist braucht an der betreffenden Stelle ein ט, und so gebraucht er den starken Ausdruck טָעַם (= kosten).

[8] Estius.

nischen Äon noch nicht erfahren haben[1]. — Zunächst freilich müßte man (vgl. 1, 2 u. 2, 5) unter dem „kommenden Äon" die zukünftige messianische Zeit verstehen (für unsere Vorstellung = Jenseits oder Ewigkeit), in der besondere Segenskräfte wirksam sind; aber diese reichen jetzt schon ins Diesseits herüber.

V. 6. παραπίπτειν[2] ist nicht bloß ein Fallen in irgendeine schwere Sünde, sondern das Abfallen vom lebendigen Gott (3, 12), also eine Sünde, mit welcher ein ganz anderer Lebenskurs verbunden ist. — ἀνακαινίζειν = wieder erneuern, ähnlich wie ἀνακαινοῦν (2 Kor 4, 16; Kol 3, 10)[3]. Zu ergänzen ist: der christliche Lehrer oder ich mit Hilfe Gottes. — ἀνασταυρόω ist verstärktes σταυρόω (= ans Kreuz hinaufhängen). Sie lassen nach 10, 29 Christus für nichts anderes gelten als die Juden, welche ihn ans Kreuz geschlagen haben. Die alten Erklärer übersetzen: wieder ans Kreuz hängen (vgl. Vulgata: rursus renovari). Diese Auffassung ist wohl dadurch entstanden, daß ἀνά bei manchen Komposita eine Wiederholung bezeichnet; außerdem wird das vorausgehende πάλιν eingewirkt haben. — παραδειγματίζειν = an den Pranger stellen. — Das Bild (mit Christus brechen = Christus ans Kreuz heften) ist vielsagend. Das Wort „Kreuz" hatte sich ganz ins Vorstellungs- und Empfindungsleben der ersten Christen eingelebt. Es ist das Wort, mit dem alles gewertet wird, der Inbegriff für das gesamte Heil. — ἑαυτοῖς ist Dativus ethicus = für ihre Person.

V. 7. Die Tatsache der Unmöglichkeit einer zweiten seelischen Wiedergeburt (nach dem Abfall) wird durch ein Gleichnis in der Natur veranschaulicht[4]; zugleich eröffnet sich für den Apostaten die Perspektive des ewigen Fluches. Der leitende Gedanke ist: Gute Christen, welche die Gnade sehnsüchtig aufnehmen (πιεῖν), sie verarbeiten und Früchte der Treue und des Gehorsams bringen, erhalten noch mehr Gnade; solche dagegen, die trotz des über sie ausgeschütteten Gnadenregens unfruchtbar bleiben und abfallen, gehen zugrunde wie Disteln auf dem Acker. — Der Acker (γῆ) ist Sinnbild des Christen und trägt lebendige Züge (vgl. πιοῦσα). — βοτάνη εὔθετος = (wohlgesetztes,) ersprießliches Gewächs. — ἐκείνοις hängt ab von τίκτουσα. — δι' οὓς: sc. die Eigentümer.

V. 8. ἀκάνθη = Distel. — τρίβολος = Kraut, Unkraut (eigentlich: dreispitzig). — ἀδόκιμος = nutzlos (Paulinisches Wort). — κατάρα = Verwünschung, Fluch. — ἐγγὺς κατάρας ist wohl eine stehende Bezeichnung. Sinn: es dauert nicht mehr lange, bis es verflucht wird[5]. — ἧς sc. γῆς. — Das Gleichnis darf

---

[1] Die alten Exegeten werden dem δυνάμεις nicht gerecht. Sie denken an die Gabe, Wunder zu wirken, oder an ein engelgleiches Leben oder an die Vergeltung im Jenseits oder an die Offenbarung des verborgenen Wesens Gottes. Estius denkt an die Unsterblichkeit, welche den Auserwählten verheißen ist. Am annehmbarsten ist noch die Erklärung Theodorets („Durch Taufe und Heiligen Geist erlangen wir die künftigen Güter") und von Chrysostomus (eine von mehreren Erklärungen: „Durch die Annahme an Kindes Statt wird uns der Genuß der ewigen Güter vermittelt").

[2] Beachte die Alliteration παραπεσόντας — ἀνακαινίζειν, ἀνασταυροῦντας — παραδειγματίζοντας.

[3] Vgl. dazu das Substantiv ἀνακαίνωσις Tit 3, 5. Diese Stelle besagt: durch die Taufe wird die ἀνακαίνωσις und παλινγενεσία (= Wiedergeburt) mitgeteilt. — ἀνακαινίζω kommt in sittlichem Sinn mit persönlichem Objekt nur an unserer Stelle im ganzen biblischen Sprachgebrauch vor.

[4] Das Gleichnis hat gewisse Anklänge an Gn 1, 11 u. 3, 17 f.

[5] Chrysostomus und Theophylakt (in neuerer Zeit auch Zill) sehen in ἐγγύς eine Milderung des scharfen Urteils. Chrysostomus sagt: πόσην ἔχει παραμυθίαν

nicht gepreßt werden; denn nur das Unkraut, nicht der Acker wird verbrannt. Allein im Verbrennen des Unkrauts ist auch dem Acker sein Urteil gesprochen.

Mit einer markerschütternden Dissonanz, einem wuchtigen Schlußakzent schließt der Abschnitt ab.

Die zweite Buße.

An 6, 4 haben sich bedeutsame dogmatische Folgerungen angeknüpft. Man hat die Stelle so ausgelegt, als ob eine zweite Buße (baptismus laboriosus) überhaupt verworfen werde. Man hat gesagt, hier werde man noch einmal in die Höhenluft gesteigerter Sittlichkeit und innerer Reinheit versetzt. Aus Hebr 6, 4 (nebst den verwandten Stellen 10, 26; 12, 16) gehe deutlich hervor, daß die Kirche ursprünglich keine schwer Gefallenen wieder ganz aufgenommen habe. Mit der Wende des 2. Jahrhunderts sei die Schwungkraft erlahmt, das Christenideal verblaßt und mit der einströmenden Menge nebst ihren Schwächen die sittlich so hochstehende Lehre von der einmaligen Taufbuße verdrängt worden. Bald habe Kallistus (217—222) verkündet: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto (vgl. Tertull., De pudic. c. 2). Die Kirche sei wohl mit der Zulassung einer zweiten Buße über eine Krise hinübergekommen, aber mit der Darangabe des altchristlichen Ideals. Der urchristliche Standpunkt, die Kirche sei eine Gemeinschaft von Heiligen, habe dadurch eine fundamentale Änderung erlitten. Noch Irenäus sei ein Mann der alten Richtung gewesen, aus dem noch das Hochgefühl einer Kirche spreche, die nichts Unreines in ihrer Mitte dulde[1].

Durch Einführung einer zweiten Buße sei das alte Christenideal nicht nur um einige Grade heruntergedrückt worden, sondern die Folgen seien viel schwerer, ja prinzipieller Art gewesen. Denn Bußbegriff und Kirchenbegriff hängen, so sagt man, aufs engste zusammen. Somit habe der ganze Kirchenbegriff eine radikale Änderung erfahren. Ursprünglich nämlich sei die Kirche eine supranaturale Heilsanstalt gewesen, die nur Heilige, d. h. durch die Taufe entsündigte und auf ein christliches Leben verpflichtete Christen innerhalb ihrer Mauern gekannt habe. Diese supranaturale Heilsanstalt habe in der empirischen Gemeinschaft eine sichtbare Darstellung gefunden. Da die katholische Kirche, die wohl als eine sichtbare Gemeinschaft sich darstelle und somit in diesem Punkte an die urchristliche Kirche anknüpfen könne, die zweite Buße eingeführt, somit eine Eigenart der Urkirche aufgegeben habe, könne sie nicht mehr den Anspruch machen, die wesentliche Eigenart der Urkirche an sich zu haben[2].

Tatsächlich haben die Montanisten und Novatianer (3. Jahrhundert), die den strengen Standpunkt mit einmaliger Taufbuße durchführen wollten, sich auf die Stellen des Hebr berufen, die nach ihrer Ansicht die strenge Auffassung widerspiegeln[3].

Angesichts der Tragweite dieser Stellen und ihrer praktischen Ausnützung suchten die alten und mittelalterlichen Ausleger[4] der rigorosen Auffassung von der Unmöglichkeit einer zweiten Buße und der Gefährdung unserer heutigen Bußdisziplin dadurch den Boden zu entziehen, daß sie die Stelle in dem Sinn auslegten: eine zweite Buße auf dem Wege einer zweiten Taufe ist unmöglich. Obwohl diese

---

ὁ λόγος; „κατάρας“ γὰρ εἶπεν „ἐγγύς“, οὐ κατάρα. ὁ δὲ μηδέπω εἰς τὴν κατάραν ἐμπεσών, ἀλλ' ἐγγὺς γενόμενος καὶ μακρὰν γενέσθαι δυνήσεται. Indes, wenn der Abtrünnige das Verderben abwenden kann, so kann dies nur durch eine zweite Buße geschehen. Somit wäre *ἀδύνατον* abgeschwächt.

[1] Vgl. H. Koch, Die Sündenvergebung bei Irenäus, in der Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1908, 35—46.

[2] Vgl. O. Scheel in der Theolog. Rundschau 1911, 340 f.

[3] Tertull., De pudic. c. 20. — Die Novatianer: vgl. Epiph., Haer. 59, 2, und Ambros., De poenit. 2, 2.

[4] Athanasius (Ep. 4 ad Serap. c. 13), Ephräm, Chrysostomus usw.

Ansicht an sich einen guten Sinn gäbe und durch V. 6[b] äußerlich eine gewisse Stütze fände, da Paulus in seiner Mystik Taufe und Leiden bzw. Grab Christi in Beziehung zueinander bringt, muß sie doch abgelehnt werden. Denn das folgende Gleichnis (V. 7 u. 8) würde seine Bedeutung verlieren. Tatsächlich wird in 6, 4 (nebst verwandten Stellen) die psychologische und objektive Unmöglichkeit einer zweiten Buße gelehrt. Aber die Hauptfrage bei diesen wie andern Bußstellen des A und NT liegt darin: Welchen Fall und welche konkreten Verhältnisse hat Paulus bzw. der betreffende Bußprediger im Auge? Welches ist das ganze Milieu, in dem die betreffende Bußstelle sich befindet? Welches ist die moralische Gesinnung, die vorausgesetzt wird? — Im allgemeinen muß gesagt werden: Die prophetische Bußpredigt rechnet mit Gegensätzen (gerettet werden — verlorengehen), mit doppelter Menschengattung (Gute — Schlechte) und redet im Affekt. Demgemäß dürfen die Bußstellen nicht so ohne weiteres dogmatisiert werden; sie sind oft mehr ertragreich für die Seelsorgskunde, insofern sie uns Bußpropheten vor Augen führt, die für die Ehre Gottes eifern. Ein praktisches Beispiel: In einer christlichen Gemeinde wird eine Mission gehalten. Zum Missionsprogramm gehört in der Regel eine Predigt über die Sünde, speziell die schwere Sünde in ihrer Schwere und ihren furchtbaren Folgen. Wie falsch wäre es nun, wenn ein Zuhörer denken würde: Der Missionär hat in seiner Predigt nichts von Buße gesagt, also gibt es auch keine. Das argumentum ex silentio ist kein sicherer Wegführer. — Im einzelnen ergibt sich:

1. Hebr 6, 4 rechnet mit einem solchen Gegensatz: auf der einen Seite die himmlische Begnadigung und das ganze Christuserlebnis in seiner Geschlossenheit und Fülle [1] — auf der andern Seite das vollständige Preisgeben (der gefallene Christ gleicht dem hochstehenden Luzifer, der vom Himmel fiel [2]). Es sind demnach mit *παραπεσόντας* nicht eine einzelne oder einzelne aktuelle Sünden gemeint, sondern **die** Sünde *κατ᾽ ἐξοχήν*, der Todeszustand der Seele schlechthin, das innere Abgestorbensein, die Sünde des Abfalls, wie aus 10, 25 f. hervorgeht. 10, 26 spricht von einer dauernd fortgesetzten Mißachtung (das Participium praesentis ist wohl zu beachten!) nach der reichen innerlichen Erfahrung, nicht von einem einzelnen moralischen Vergehen.

(12, 16 und 13, 4 kommen für unsere Frage nicht in Betracht [3].)

2. Die prophetische Bußpredigt rechnet gern mit zwei Möglichkeiten: Leben oder Tod, z. B. Ez 18, 21 f., wo ganz kategorisch ein Versprechen und eine Drohung zum Ausdruck kommt. Es sind in dieser Stelle keine Prämissen gegeben, aus denen die Unmöglichkeit einer zweiten Buße ohne weiteres folgt.

Sir 31 (34), 30 f. ist eine rhetorische Frage und hat pathetischen Charakter; es folgt aus der Stelle gar nichts weiter, als daß ein zweiter schwerer Fall bedenklich werden kann.

Weish 12, 10 und 19 f. lehren sogar positiv die Möglichkeit einer öfteren Bekehrung von der Sünde. Wenn an manchen Stellen des AT Gott einen *τόπος τῆς μετανοίας* gibt, an welchen die Bekehrung gebunden und nach dessen Verlauf eine

---

[1] Eine fein psychologische Erklärung gibt Theodor von Mopsueste zu 10, 26: derjenige finde keine Nachlassung, der im Sündigen fortfahre, ganz gefühllos sei beim Sündigen und unvernünftig mit vieler Freude jede Sünde begehe *(μηδεμίαν ἐπὶ τὸ πταίειν δεξάμενον αἴσθησιν, ἀλογίᾳ τινὶ μετὰ πολλῆς ἡδονῆς ἅπαν ἐπιτελοῦντα ἁμάρτημα)*. Freilich glaubt er dann irrigerweise, daß die Strafe erst bei der Auferstehung eintreffe.

[2] Schön schildert Chrysostomus diesen Gegensatz (9, 97 C): *κατηξιώθης τοσαύτης ἀφέσεως, ἐν σκότῳ καθεζόμενος, ὁ ἐχθρός, ὁ πολέμιος, ὁ ἀπηλλοτριωμένος* (entfremdet), *ὁ θεοστυγής* (Gott verhaßt), *ὁ ἀπολλύμενος· ὁ τοιοῦτος οὖν ἐξαίφνης φωτισθείς* (plötzlich erleuchtet), *πνεύματος ἀξιωθείς, δωρεᾶς ἐπουρανίου, υἱοθεσίας* (Gottessohnschaft), *βασιλείας οὐρανῶν, τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, μυστηρίων ἀπορρήτων* (unsagbarer Geheimnisse) *καὶ οὐδὲ οὕτω βελτίων γενόμενος, ἀλλ᾽ ἄξιος μὲν ὢν ἀπωλείας, τυχὼν δὲ σωτηρίας καὶ τιμῆς; ὡς τὰ μεγάλα κατωρθωκώς* (zu dem großen Glück gelangt) — *πῶς ἂν δύναιο βαπτισθῆναι;*

[3] Gegen Windisch (Kommentar zum Hebr 51).

weitere Bekehrung ausgeschlossen ist, so wird an ein letztes Zurückweisen der Gnade Gottes und damit an eine Herzensverhärtung zu denken sein.

3. Im NT treten die Bußprediger (Johannes, Jesus) vor das Volk und bieten ihm zum letztenmal Buße an (vgl. Mt 11, 20—24: Wehruf über Korozain und Bethsaida und Verwerfung von Kapharnaum). Diese Stellen besagen nur, daß der Mensch den Gnadenruf Gottes absichtlich überhören und sich vollständig renitent verhalten kann, worauf der Ruf Gottes nicht mehr kommt. Es spielen eben bei der Bekehrung zwei Faktoren mit: Gottes Gnade und des Menschen Wille. Der Heiland selbst nennt einen Fall, bei dem eine Vergebung schlechtweg nicht stattfinden kann [1]. Allerdings meint der Herr eine Sünde des Nichtchristen oder die geflissentliche Ablehnung des Glaubens an ihn. Allein dieser seelische Zustand kann auch bei einem Getauften eintreten, und es ist dann nur um so schlimmer, weil das praktische Erleben die Verantwortung steigert. Somit kann man indirekt aus den Worten des Heilandes die Unmöglichkeit einer zweiten Buße nach der Taufe entnehmen. — Wenn Johannes [2] redet von der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* und *ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον*, so drückt er darin wie in einer wuchtigen Formel seine starke, persönliche Erfahrung aus: der Christ kann in einen apathischen Zustand verfallen, aus dem eine Rettung nicht mehr möglich ist [3].

4. Paulus hat die große Perspektive des Entweder-Oder, wo das einzelne mehr verschwindet. Immerhin können wir sagen: es finden sich bei ihm zweierlei Anschauungen, die zwar äußerlich-formell nicht ganz ausgeglichen sind, die aber keinen inneren Kontrast zueinander bilden. Auf der einen Seite steht die strenge, ideale Anschauung, auf der andern die mildere, praktische Ansicht; auf der einen Seite die Taufgnade mit ihrem lauten Ruf nach wankloser Christentreue, auf der andern die Sünde und Begierlichkeit als immer quälendes Problem im Christenleben.

Einerseits ist der Christ mit Christus in der Taufe ins Grab gestiegen, hat den alten Menschen dort liegenlassen und ist auferstanden in „Neuheit des Geistes". Wenn wir dem Dienst des Fleisches und der Sündenmacht entrissen worden sind, haben wir die heilige Pflicht, für immer unsere ganze Persönlichkeit in den Dienst des Geistes zu stellen [4]. — Diese strengere Auffassung wird wohl in den Anfangszeiten des Christentums stark vertreten gewesen sein. Der eschatologische Einschlag des Urchristentums mag dabei einen Druck ausgeübt haben.

Anderseits lebt auch im Wiedergeborenen die Konkupiszenz fort, und das Fleisch gelüstet wider den Geist. Somit durfte man sich mit Recht an das Wort des Herrn erinnern: „Wem ihr die Sünden nachlassen werdet . . ." [5] Die streng-idealen und die praktischen Gedanken, die wie Ober- und Unterströmung nebeneinander herliefen, verschmolzen zu einer schönen Harmonie und lösten sich auf in der vom Liebesgeist des NT eingegebenen Forderung: Treue und Buße.

Manche Dogmatiker suchen nach Stellen im AT, wo ein Anknüpfungspunkt für die Unmöglichkeit einer zweiten Buße gegeben sei. Obwohl solche Anknüpfungspunkte, wie wir oben sahen, sich nicht finden, ist jenes Bestreben prinzipiell unrichtig. Denn das AT ist das Testament Jehovas, des Furchtbaren; somit hätten etwaige Stellen mit der strengen Auffassung nur relative Bedeutung, wären also vom Standpunkt des AT aus zu werten. Das NT dagegen ist das Testament des Heilandes, der uns in ein anderes Verhältnis zu seinem Vater gebracht hat. Zudem hatte die jüdische Gotteswissenschaft nur eine unvollkommene „Moraltheologie" und besaß noch keine feinere Seelenanalyse. Die Lehre bezüglich der „Sünden mit erhobener Hand" [6], die einen radikalen Bruch des Gesetzes bedeuteten und demgemäß

[1] Mt 12, 31 f. [2] 1 Jo 5, 16.

[3] Johannes tritt demnach in keinen Gegensatz zu den Evangelien, in welchen nur betont werde, daß die bewußte Blasphemie nicht nachgelassen werden könne. Man kann also nicht sagen, daß die anti-evangelische Strenge des Johannes und des Hebr auf die eine gemeinsame Quelle, den Presbyter Johannes, zurückgehe und somit der Hebr auf kleinasiatischem Boden entstanden sei (gegen Perdelwitz).

[4] Vgl. Röm 8, 12 f. [5] Jo 20, 23.

[6] Lv 4, 2; 5, 15. Nm 15, 22—31. Das oben angedeutete Moment ist wohl zu bedenken. Wie 10, 26 zeigt, schließt sich der Hebr an die jüdische Anschauung an. Nach dieser gehörten zu den „freiwilligen" Sünden (= Sünden mit erhobener Hand),

mit Ausrottung bestraft werden sollten, war wohl sehr streng und verfehlte nicht ihre pädagogische Wirkung; anderseits aber war das Innerliche nicht genügend berücksichtigt. Es ist wohl möglich, daß diese rigorose jüdische Auffassung in der ersten christlichen Zeit bezüglich der äußeren Handhabung der Bußdisziplin bei den schwersten Sünden nachgewirkt hat. Es bedeutet keine Verfälschung des urchristlichen Gedankens, wenn die Kirche in den Grundsätzen bezüglich der äußeren Handhabung des Bußsakraments eine allmähliche Entwicklung und eine den Zeitumständen sich anschmiegende Weiterbildung durchgemacht hat. Wenn die strengere Anschauung sich auf Irenäus[1] beruft, so kann die mildere Ansicht noch mit mehr Recht sich auf Paulus und die Apokalypse berufen, die einen praktischen Fall uns vor Augen führen. Paulus nimmt den schweren Sünder zu Korinth wieder in die Kirche auf, und 1 Tim 1, 13 gibt er in feinfühliger Weise ein psychologisches Motiv an, das dem Sünder mildernde Umstände bietet — Handeln wider besseres Wissen und Gewissen — und das, weil es ein allgemeines psychologisches Motiv ist, auch auf die Sünde nach der Taufe angewendet werden kann. — Der Apostel Johannes will mit seinen Zensuren an die christlichen Gemeinden[2] Buße und Umkehr bezwecken. Selbst wenn man das Vergehen der Gemeinden von Ephesus und Pergamum (Herabgleiten vom Hochstand der ersten Liebe) nicht als schwere Sünde ansieht, somit Reue und Vergebung besser möglich war, so ist das Vergehen der Verführerin Jezabel (Gemeinde Thyatira) ein schweres (Essen von Götzenopferfleisch und Unzucht) — und doch wird „Jezabel“ zur Buße aufgefordert.

Freudiger Optimismus — die alles überwindende, zielsichere Hoffnung. (6, 9—20.)

(9) Tiefernst zwar klingt meine Rede; aber, Geliebte, ich habe die heilige Überzeugung: bei euch speziell darf man das Bessere annehmen, darf man mit einem Zustande rechnen, der mehr mit dem Heile zu tun hat. Ich habe dafür meine sichern Gründe: (10) Gott ist gerecht; er kann nicht euern sittlichen Wandel und eure Liebe vergessen, die ihr ihm zu Ehren gezeigt habt — durch euer freundliches Dienen gegenüber den Heiligen in vergangenen und jetzigen Tagen. (11) Mein stiller Herzenswunsch nur ist es: möge ein jeder von euch den gleichen unermüdlichen Eifer zeigen im Punkte der Hoffnung, um sie aufs ganze, volle Maß zu bringen und nie in ihr zu erlahmen. (12) Das wär' ein gut Mittel dagegen, daß ihr einem weichen seelischen Frieden anheimfallet, das wär' euch ein Ansporn, in den Bahnen derer zu wandeln, die durch Glauben, geduldiges Hoffen und Harren in den realen Besitz der Verheißung gekommen. (Bei Verheißungen mit so festen Garantien lohnt sich wohl geduldiges Hoffen, wie dies bei Abraham der Fall war. Wirklich feste Garantien?) (13) Bei Abraham ließ es der Herr nicht bei der bloßen Verheißung, nein, er fügte den Eid noch dazu, und zwar — bei einem Höheren, der über ihm stand, konnte er ja nicht schwören — den Eid mit Berufung auf seine unendliche Hoheit. (14) Er sprach ja verheißend: „Sei getrost, ich will dich segnen, und hundertfach will ich dich mehren.“ (15) Die Verheißung also stand da, Abraham hatte Geduld und kam in den realen Besitz der Verheißung. — (Wozu noch der Eid?) (16) Ja, leisten Menschen den Eidschwur, so schwören sie beim Höheren (der hoch über

---

die unsühnbar waren und mit dem Tode bestraft wurden, die Sünden des Abfalls von Gott: Gotteslästerung, Götzendienst und falsche Prophetie. Auch im Hebr ist die Sünde des Abfalls vom Christentum vorausgesetzt. Diesem folgt dann die entsprechende Strafe.

[1] Adv. haer. 4, 27, 2: Nos debemus — inquit ille senior (Johannes) — ipsi timere, ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid, quod non placeat deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno eius.

[2] Offb 2, 1 ff.

ihnen steht). Der Eid soll dem Menschenwort Nachdruck verleihen; er läßt jeden Zweifel verstummen. (17) Gott wollte nun darin auch ein übriges tun, und den Erben wollt' er das Unwiderrufliche seines Ratschlusses zeigen. Somit leistete er sicherste Bürgschaft im Eid. (18) Er hatte die Absicht dabei: zwei unwandelbare Tatsachen, angesichts welcher ein Trug von seiten Gottes ein Ding der Unmöglichkeit ist, sollten eine feste Stütze uns bieten, wenn wir an die dargebotene Hoffnung, ein letztes Zufluchtsmittel, uns klammern[1] — (19) die Hoffnung, die ein sicherer, fester Anker uns ist — den Hoffnungsengel, der uns hineinführt hinter den Vorhang (des Himmels), (20) wohin den Weg uns gebahnt hat und selber vorangegangen ist Jesus, „nach Melchisedechs Ordnung Hoherpriester geworden für alle kommenden Zeiten".

Sinn: Mein Sehen ist ein Blick ins grausig Dunkle geworden. Ich schaute den Fall aus der Höhe hinab in den ewigen Abgrund, das sonnige Christus-Licht verschlungen von den eisigen Nebeln der Hölle. Aber, Geliebte, mit meinem seelsorgerlichen Herzen durch enge Bande der Liebe verbunden, der Blick auf euch bringt mich ins sonnige Christendasein zurück. Bezüglich eurer Gemeinde huldige ich einem freudigen Optimismus; den festen, stolzen Glauben an euch lass' ich mir nicht rauben. Bei euch ist die bessere seelisch-religiöse Konstellation, von der ich vorhin (V. 7) gesprochen: ihr gleichet dem fruchtbaren Acker. Das ist die Atmosphäre des Heils, die sich um euch spannt. Dafür hab' ich mein eigen Räsonnement: man sieht bei euch reiche karitative Werke. Das ist nicht bloß äußerer Mechanismus und äußere Dekoration; nein, ihr schöpft aus der Tiefe, das ist tiefinnerer Gehalt, das sprudelt hervor aus dem Tiefgrund der Liebe zu Gott. Mit so viel innerer seelischer Wärme ist aber keine religiöse Kälte verträglich. Gott ist gerecht und schaut auf euer Werk; zum Lohn dafür hält er die Hand über euch, daß ihr nicht fallet. Aus euern Liebeswerken spricht die reichliche Gnade. — Nur den Sehnsuchtswunsch hätt' ich euch gegenüber: denselben Eifer solltet ihr noch zeigen auf einem andern wichtigen Gebiete, in Punkto „Hoffnung". Da fehlt's noch bei dem einen und andern aus euch an der richtigen Spannkraft. Das zarte, flimmernde Flämmchen der Hoffnung sollte zum Riesenfeuer noch werden, das allen Wetterstürmen des Lebens Trotz beut. Eine volle Hoffnung solltet ihr haben, welche die tiefsten Tiefen der Seele durchwühlt und freudige, mächtige Klänge dorthin hineinruft, eine Hoffnung mit ungebrochenem Ewigkeitsblick, der den Tod überdauert. Dieses Fortschreiten in Hoffnung würde euch nach dem bewährten psychologischen Gesetz „Fortschritt ist das beste Mittel gegen Rückschritt" vor seelischem Rückgang bewahren; diese wär' euch ein Stachel, in eurer persönlichen Lebensgestaltung in die Stufen derer zu treten, die eine starke Verheißung im Herzen getragen und das selige Sommerglück der Erfüllung erlebt. Ihr würdet euch wappnen mit der nötigen Christengeduld und so den bewährten Patriarchenweg (der Geduld) wandeln. Das ist nun einmal der gewiesene Weg: erst Hoffnung, dann Erfüllung; erst Lenzeswarten,

[1] Wörtlich: damit wir einen starken Ansporn haben — wir, die wir unsere Zuflucht dazu genommen haben, die vorliegende Hoffnung zu ergreifen.

dann Erntefreud'. Aber das Hoffen sollte nicht zu schwer fallen, besitzt es doch die sicherste Garantie, Gottes heiliges Treuwort. Wir sind in Abrahams Lage. Dort eine potenzierte Verheißung (Verheißung und Eid) — geduldiges Harren — Erfüllung. So ist's bei uns; auch für uns herrscht der gleiche zeitliche und kausale Zusammenhang zwischen jenen drei Gliedern. Auch uns gegenüber hat Gott alles getan, um die Hoffnung zum granitstarken, nie schwankenden Felsen zu machen, auf den wir uns geflüchtet in der Stunde der Not: ein Verheißungswort hat er gegeben und es noch durch den Eidschwur verbürgt (denn Verheißung und Eidschwur, dem Stammvater gegeben, haben auch Bezug auf die messianische Zeit, ja kommen erst in ihr zur vollen, allseitigen Geltung). So ist, im Bilde gesprochen, uns die Hoffnung ein schwerer, tiefgehender Anker, der unser Lebensboot vor Schiffbruch bewahrt, so daß wir gefahrlos über stille und stürmende Meere fahren zum ewigen Port, sie ist die holde Engelsgestalt, die uns hineinführt in des Himmels Räume, wohin Jesus uns freie Bahn geschaffen hat und eingegangen ist als ewiger Hoherpriester nach Melchisedechs Ordnung.

Es waren schreckliche Perspektiven (in 6, 4—8). Doch sie sollten nur dazu dienen, den Adressaten heilsame Vorsätze einzuflößen. In Wirklichkeit ist das Bild ein lichteres; die Adressaten sind in besserer Herzensverfassung. Die Liebeswerke sind eine Garantie dafür, daß Gott auch das Seine tat und tun wird.

Vom pädagogischen Standpunkt betrachtet ist Kap. 6 ein Kabinettstück seelsorgerlicher Klugheit, edler geistlicher Diplomatenkunst, an die Seelen heranzukommen. Es ist ein seelsorgerlicher Optimismus, der anzieht und in die Netze lockt, während der Pessimismus mit seinen kraftstrotzenden Schlägen Furcht verbreitet und die Gäste, die erscheinen sollten, auseinanderjagt.

V. 9. *πεπείσμεθα περὶ ὑμῶν τὰ κρείττονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας*[1]: was euch speziell betrifft, so bin ich innerlich überzeugt, daß das bessere Los (sc. Segen, Verdammung) euer Anteil ist, und daß ihr euch in einer Lage befindet, wo man mit gutem Rechte von „Heil" reden kann. — *εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν*: wenn ich auch in einen ernsten, drohenden Ton hineingekommen bin.

V. 10. *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός, ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης*: Gott schenkt euch Gnade und bewahrt euch vor so tiefem Fall zum Lohn für die Liebeswerke — *ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*: die ihr ihm zu Ehren gespendet, bei denen ihr also aus den Tiefen der Gottesliebe geschöpft habt. — *διακονήσαντες καὶ διακονοῦντες*: diese Liebeswerke bestanden und bestehen noch darin, daß ihr den Heiligen, d. h. den Armen, in eurer Gemeinde geholfen habt.

---

[1] Vgl. dazu die ähnliche Stelle Röm 15, 14.

V. 9. ἀγαπητοί (vgl. 3, 1: ἀδελφοὶ ἅγιοι): ein versöhnendes Wort nach der ernsten, fast harten Sprache, durch das Paulus zeigen will, daß er alle in sein Herz eingeschlossen hat. Auch in andern Briefen läßt Paulus manchmal nach der schärfsten Sprache ein ἀδελφοί oder τεκνία folgen (vgl. Gal 4, 12). — περὶ ὑμῶν ist stark betont, ebenso wie πέπεισμαι. — τὰ κρείττονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας bezeichnet einen abstrakten Zustand. Die Ausdrücke spielen auf die V. 7 und 8 geschilderten Verhältnisse an. τὰ κρείττονα = daß ihr dem fruchtbaren Erdreich gleichet — ἐχόμενα σωτηρίας = daß ihr nicht seid κατάρας ἐγγύς. ἔχεσθαί τινος: sich an etwas halten, einer Sache nahe sein.

V. 10. οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός ist von dogmatischer Bedeutung. Gewiß liegt darin keine Aufforderung, sich auf die Werke etwas zugute zu tun. Aber es liegt darin eine Andeutung, daß die Werke des Menschen und die Gnade Gottes in Wechselwirkung stehen. Die Gnade knüpft an die Werke des Menschen an[1]. — ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης kann doppelt aufgefaßt werden: a) als Hendiadyoin (= Liebeswerk im allgemeinen[2]) oder b) ἔργον = sittliche Betätigung im allgemeinen[3] und ἀγάπη = Liebe (allgemein). — εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (nach dem hebräischen לְשֵׁם) kann zweifach gedeutet werden: a) subjektiv: welche ihr erzeigt habt, um Gott zu ehren, oder b) objektiv: welche ihr in letzter Linie Gott erwiesen habt. Am besten wird εἰς τὸ ὄνομα mit ἐνεδείξασθε verbunden[4]. — διακονήσαντες: die Liebeswerke (bzw. die Liebe) lagen darin, daß sie den Heiligen dienten. (Weniger wahrscheinlich ist die Auffassung mancher Erklärer: so daß ihr . . .). Worin die Liebesdienste bestanden, wird nicht gesagt[5]. Es können finanzielle und materielle Unterstützungen bedürftiger Christen, Hilfeleistungen gegenüber Bedrängten und Verfolgten derselben oder fremder Gemeinden oder beides zugleich gemeint sein. Solch werktätige Sorge war wohl ein Ruhmestitel der alten römischen Gemeinde; aber auch andere Gemeinden

---

[1] Ein meritum condigni kann aus dieser Stelle weder streng bewiesen werden, noch ist diese Stelle dagegen. Paulus will an dieser Stelle nicht direkt sagen: Jedes einzelne gute Werk hat Anspruch auf Vergeltung. Aber im allgemeinen ist der Lohngedanke im Hebr gut vertreten. „Gott ist ein Vergelter" (11, 6 u. 26) ist ein klarer Satz des Hebr. Die protestantischen Erklärer suchen den Lohngedanken bei den guten Werken um jeden Preis zu umgehen. Sie fassen *τὸ ἔργον* entweder als die sittliche Betätigung des Christen im allgemeinen (aber auch diese besteht aus einzelnen guten Werken) oder als „Hingabe an Gott", oder sie denken an den Lohn beim Endgericht (Seeberg).

[2] Vgl. *ἔργον τῆς πίστεως* 1 Thess 1, 3.

[3] 1 Kor 3, 13—15. Gal 6, 4. 1 Petr 1, 17.

[4] Sonst kommt auch die Verbindung *ἀγάπη εἰς* vor (vgl. Röm 5, 8; Eph 1, 15; Kol 1, 4 usw.).

[5] Die Stelle wurde viel benutzt gegen die Annahme judenchristlicher Adressaten in Jerusalem (vgl. Zahn, Einl. II³ 129). Man sagte, die Christengemeinde in Jerusalem sei selber bedürftig gewesen, was aus der für Jerusalem eingeleiteten großen Kollekte hervorgehe (vgl. 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8, 4; Gal 2, 10). Demgemäß sei sie nicht imstande gewesen, viel Geld für Arme, und gar nach auswärts, flüssig zu machen. Indes es brauchen ja nicht notwendig große finanzielle Unterstützungen gemeint zu sein; es kann auch auf kleinere Geldsubsidien oder sonstige Dienste allgemeiner Art angespielt sein innerhalb derselben Gemeinde. Man wird wohl an 10, 32—34 zu denken haben. Keineswegs ist gesagt, daß *διακονήσαντες* und *ἅγιοι* einander gegenüberstehen, die *ἅγιοι* also auswärts sein müßten.

konnten diesen Ruhm teilen. — ἅγιοι sind die Christen überhaupt oder die Christen eines bestimmten Sprengels [1].

V. 11. ἐπιθυμοῦμεν δέ: nur einen wunden Punkt laßt mich berühren. — ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος: dieselbe Energie wie beim Liebeswerke solltet ihr insgesamt auf dem Gebiete der Hoffnung zeigen; nicht etwa eine halbe, schwankende, sondern eine volle, unerschütterliche Hoffnung, die allen Wetterstürmen der Not und des Christenleides trotzt, sollte in eurer Seele liegen. Einzelne aus euch scheinen in ein bedenkliches Schwanken geraten zu sein. — ἄχρι τέλους: die Hoffnung muß dauern bis zu dem Augenblick, wo sie in den Besitz übergeht.

V. 12. ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε: auf daß ihr nicht nachlässig werdet und die Christenspannkraft verlieret, wobei ein müder Zug durch euer Leben geht. — μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας: vielmehr sollt ihr Nachahmer derer werden, die den stark verbürgten Verheißungen Gottes kindlichstarken Glauben entgegengebracht, Geduld gezeigt haben und so in den realen Besitz des Verheißenen gekommen sind. Zu diesen Starken und Klugen, die „warten" konnten und dafür so reich belohnt worden sind, gehören die Glaubenshelden des AT und die Frommen des NB.

V. 13. τῷ γὰρ Ἀβραὰμ ἐπαγγειλάμενος ὁ θεὸς ὤμοσεν καθ' ἑαυτοῦ: unsere Verheißungen sind gut garantiert, wie dies bei Abraham der Fall war. Denn dem Abraham bekräftigte Gott die Verheißung noch dadurch, daß er sie mit einem Eid verstärkte. Gott setzte dabei sein unendliches, unveränderliches, heiliges Wesen als Pfand ein. — ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς εἶχεν μείζονος ὀμόσαι: denn eine höhere Instanz, als Gott selber ist, gibt es ja nicht, auf die sich Gott bei seinem Eid hätte berufen können.

[1] ἅγιοι kommt im NT öfters vor mit Beziehung auf die Christen in Jerusalem (Röm 15, 25 31. 1 Kor 16, 1. 2 Kor 8, 4; 9, 1 12). Daraus wollten manche protestantische Exegeten schließen, daß die Unterstützenden, d. h. die Adressaten, nicht in Jerusalem, sondern in Rom zu suchen seien (Zahn) oder nach Apg 11, 30 in Antiochien (Dibelius). Denn die, welche unterstützen, und die, welche unterstützt werden, sagte man, müssen verschiedenen Gemeinden angehören. Ja man dachte bei der διακονία der Adressaten an die 1 Kor 16, 1 von Paulus besprochene Kollekte für die Armen in Jerusalem. — Indes ἅγιοι liefert keinen Anhaltspunkt für die Bestimmung der Adressaten. Denn „die Heiligen" sind die Christen überhaupt (vgl. Röm 16, 2; 1 Kor 16, 1 usw.) oder bestimmte Christen, welche durch den Zusammenhang näher bestimmt werden (vgl. Röm 12, 13; 1 Kor 16, 15); demgemäß können es Christen von Jerusalem, aber auch von einer andern beliebigen Stadt sein. Die „Helfenden" und die „Empfangenden" bilden einen gewissen Gegensatz; aber deswegen können doch beide Teile in einer Gemeinde sich zusammenfinden; freilich können die „Empfangenden" auch Christen eines andern Sprengels sein, oder sie können sowohl der gleichen als auch einer fremden Gemeinde angehören.

V. 14. *λέγων· εἰ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε, καὶ πληθύνων πληθυνῶ σε*: dieser Schwur fand statt bei den Verheißungsworten, wo Gott sprach: „Fürwahr, ich werde dich segnen" usw., und damit die größte Segensfülle ihm in Aussicht stellte.

V. 15. *καὶ οὕτως μακροθυμήσας ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας*: der Weg des festen, geduldigen Wartens (d. h. der starken Hoffnung) hat ihn zum Ziele geführt.

V. 16. *ἄνθρωποι γὰρ κατὰ τοῦ μείζονος ὀμνύουσιν*: angesichts ihrer Schwachheit und Unzulänglichkeit haben die Menschen ein äußerstes Mittel, um Sicherheit zu erlangen: sie rufen Gott, den Allwissenden, der die Aussage des Menschen kontrollieren kann, den Allmächtigen, der die Lüge und Falschheit strafen kann, zum Zeugen an. — *καὶ πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος*: sobald der Eid geleistet — causa finita. Der Eid ist dazu da, jeglichen Zweifel zu bannen.

V. 17. *ἐν ᾧ περισσότερον βουλόμενος ὁ θεὸς ἐπιδεῖξαι τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ*: dem Standpunkt der Menschen kam Gott in herablassender Weise entgegen. Obwohl seine bloße Verheißung genügt hätte, wollte er doch voll warmen Verständnisses für menschliche Eigenart ein übriges tun, um das Unwiderrufliche seines Entschlusses zu zeigen. — *ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ*: deshalb leistete er Garantie durch einen Eid.

V. 18. *ἵνα διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν*: bei dieser dem Abraham gegebenen potenzierten Verheißung dachte Gott auch an uns (denn Abraham und das ntl Geschlecht bilden eine geistige Einheit); diese Doppelgarantie sollte uns also nach Gottes Intention ein starker Ansporn sein zu blindem, starkem Vertrauen. — *οἱ καταφυγόντες κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος*: ein Sporn für uns, die wir (aus Furcht vor dem nahenden Endgerichte?) an der uns gebotenen Hoffnung mit ihrem seligen, göttlichen Inhalt uns angeklammert haben.

V. 19. *ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν*: diese Hoffnung verleiht unserer Seele sichern Halt in Stunden der Anfechtung und schützt sie vor dem Verderben, ähnlich wie der tiefgehende Anker dem Schiffe einen festen Untergrund gibt und es vor dem Untergang bewahrt. Denn die Gewißheit, im Himmel das volle Heil zu erlangen, macht mutig im Leiden und gibt der Seele eine heilige Elastizität. — *καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος*: die Hoffnung dringt (jetzt schon, während wir noch auf Erden weilen) sieghaft, trotz aller Hindernisse, bis in den Himmel vor und antizipiert gleichsam die Freuden der Anschauung Gottes (oder: die Hoffnung geht schließlich in den Himmel ein und findet dort ihre Er-

füllung — oder: die Hoffnung gleicht einem Anker, der ins Innere des Himmels eindringt, d. h. unsere Hoffnung ist im Jenseits stark verankert; die Gewißheit, dort einst in die unmittelbare Nähe Gottes zu gelangen, gibt unserer Hoffnung Kraft und Halt).

V. 11. Der Satz- und Gedankenakzent liegt auf den letzten Worten πρὸς τὴν πληροφορίαν usw. = sie sollen den gleichen Eifer wie in den Liebeswerken auch in der Hoffnung zeigen. Ihr ganzes Christenleben soll getragen sein von Hoffnungsfreudigkeit, welche über das Kleine wegsieht und nur das Große im Jenseits (= die Verheißung) im Auge behält. Die starke Jenseitshoffnung gibt dem Christenleben sein spezifisches Gepräge; offenbar war dies bei manchen Christen infolge des Druckes der Leiden stark verwischt. — Der Vers will also nicht etwa besagen, daß sie in Zukunft in der Liebestätigkeit nicht erlahmen sollen. — πρός = mit Bezug auf die voll zu entfaltende Hoffnung[1]. Auch mit Bezug auf Abraham rühmt Paulus die πληροφορία der Hoffnung (πληροφορηθείς, ὅτι ὃ ἐπήγγελται, δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι[2]). — ἄχρι τέλους: vgl. 3, 14, wo ebenfalls die Ausdauer der Hoffnung betont wird. — Zur Psychologie der praktischen Hoffnung vgl. das καύχημα τῆς ἐλπίδος[3]. — Mit ἐπιθυμοῦμεν gibt Paulus leise den Grund an, weshalb er 5, 12 ff. den Adressaten gegenüber etwas scharf gewesen ist.

V. 12. νωθροί bezeichnet hier im Gegensatz zu 5, 11 mehr die Schlaffheit im praktischen Christenleben. Es ist also kein Widerspruch vorhanden mit 5, 11, wo mehr auf die Schlaffheit auf dem Gebiete des geistigen Interesses hingewiesen ist. — πίστις ist der Glaube im weiteren Sinn mit Einschluß der Hoffnung. — μακροθυμία (sonst = Langmut Gottes) ist hier = Beharrlichkeit, Geduld. — κληρονομούντων: das Partizipium ist zeitlos[4]. Die Patriarchen des AB und die Frommen des NT sind zu einer Zeiteinheit zusammengefaßt. Denn in die dem Abraham gegebenen Verheißungen ist auch indirekt die Verheißung des Erlösers eingeschlossen; Jesus ist der größte der Nachkommen, die dem Stammvater verheißen wurden. κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας ist an unserer Stelle das wirkliche Antreten des Erbes[5].

V. 13. τῷ Ἀβραάμ ist zu verbinden mit ἐπαγγειλάμενος, nicht mit ὤμοσεν. Die in ἐπαγγειλάμενος liegende Tat fällt zeitlich zusammen mit der in ὤμοσεν liegenden Handlung[6]. — Der Schwörende ruft die höchste Instanz, den all-

---

[1] *πληροφορία* (= volle Entfaltung; vgl. 1 Thess 1, 5; Kol 2, 2; Hebr 10, 22) kommt auch in den ägyptischen Papyri vor; vgl. Deißmann, Licht vom Osten [2 u. 3] S. 56.

[2] Röm 4, 21. Zur Forderung Hebr 6, 11 vergleiche auch das Idealbild des Christen, das Paulus 2 Kor 8, 7 aufstellt. [3] Hebr 3, 6 u. 14.

[4] Selbst wenn die Patriarchen allein gemeint wären, könnte im Hebr das Präsens stehen. Vulgata hat unrichtig „hereditabunt".

[5] Der in der göttlichen Ökonomie hochwichtige Begriff der *ἐπαγγελία* bezeichnet a) die Verheißung an sich (6, 17; 8, 6; 11, 9 17) und b) im Zusammenhang das verheißene Gut (6, 12 15; 9, 15; 10, 36; 11, 13 39). Der Zusammenhang ergibt also das nähere Verständnis.

[6] Allerdings waren die Verheißungen schon früher gegeben worden (Gn 12, 2 f.; 13, 16; 15, 5 ff.; 17, 5 ff.), aber sie wurden bei der Eidesleistung nochmals wiederholt. Die Eidesworte selber stehen Gn 22, 16 f. — Paulus zitiert den Schwur nicht ganz genau: a) er bringt den ursprünglich in der Ich-Form stehenden Schwur in der Form eines Berichtes; b) statt *πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου* der Septuaginta hat er *πληθυνῶ σε*; ob mit der letzten Änderung eine bestimmte Absicht verfolgt ist, wird zweifelhaft sein.

wissenden und allmächtigen Gott, an. Gott kann nur seine eigene Heiligkeit und Treue verpfänden. Die ganze Vorstellung der Schwurszene bei Gott ist anthropopathisch. Aber die Stelle ist ein gutes biblisches Zeugnis von der Erlaubtheit des Eides[1]. Außerdem haben die Verse 13—18, obwohl sie äußerlich den Gedankenfortschritt zu hemmen scheinen, eine starke praktische Bedeutung. „Unsere Hoffnung hat die solideste Unterlage; ergo ziehet die praktischen Konsequenzen daraus“, will Paulus sagen.

V. 14. εὐλογῶν und πληθύνων entsprechen dem hebräischen Infinitivus absolutus, der zur Steigerung dient[2].

V. 16. ἀντιλογία: die Einrede (7, 7 u. 12, 3). — πέρας, ατος = der äußerste Platz, das Ende. — εἰς βεβαίωσιν ist der attischen Rechtssprache entnommen = zur Garantie, welche vom Verkäufer dem Käufer geboten wird.

V. 17. ἐν ᾧ = weshalb — Konstruktion: βουλόμενος τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς περισσότερον ἐπιδεῖξαι. — περισσότερον (Adv.) = in höherem Grade (von περισσός = reichlich, im Übermaß). — ἀμετάθετον (Verbaladjektiv von μετατίθημι = ändern, mit α privativum). — μεσιτεύω intransitiv gebraucht: als Vermittler eintreten, sich als Bürge stellen; an unserer Stelle in der abgeschwächten Bedeutung „Garantie leisten“ (sonst auch transitiv gebraucht = etwas vermitteln).

V. 18. διὰ δύο πραγμάτων: nämlich Verheißung und Eid; beide sind unwandelbare Tatsachen. — παράκλησις: Aufmunterung, Trost (Vulg.: solatium). — οἱ καταφυγόντες κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος[3]: die wir uns in der Not dazu geflüchtet haben, die dargebotene Hoffnung zu ergreifen. Das καταφεύγειν κρατῆσαι dürfte wohl nur ein voller, detaillierter Ausdruck für unser „anklammern“ sein, ein Ausdruck, mit dem der Gedanke der Not ohne weiteres verbunden ist. — καταφεύγειν ursprünglich = sich flüchten, an unserer Stelle = seine Zuflucht nehmen. Eigentlich möchte man nachher die Präposition εἰς erwarten. Gedacht ist an den Augenblick, wo die Adressaten Christen geworden sind. — κρατεῖν = ergreifen (vgl. Mt 9, 25, wo es von Jesus heißt: ἐκράτησε τῆς χειρός = er ergriff die Hand sc. der Tochter des Jairus); vgl. dagegen 4, 14, wo es die Bedeutung „festhalten“ hat. — ἐλπίς faßt man am einfachsten wegen des folgenden ἔχομεν in subjektivem Sinn (= die Hoffnung, die uns dargeboten ist und an der wir so viel haben).

---

[1] Die Bedenken gegen den Eid (Mt 5, 33—37. Jak 5, 12) brauchen deswegen Paulus nicht unbekannt gewesen zu sein, wie Windisch glaubt. Paulus rechnet eben mit dem praktischen Leben.

[2] Die Schwurpartikel, welche durch die besten Handschriften bezeugt ist, ist *εἶ (εἰ) μήν*. Diese kommt auch sonst in der Septuaginta und in den Ptolemäischen Papyri vor und ist die vulgäre Form für das klassisch-griechische *ἦ μήν*. Das offene ē (*η*) des klassischen *ἦ* wird in der vulgären Form durch *ει* wiedergegeben. Die andere Lesart *εἰ μή* (= das hebr. אִם לֹא) ist unrichtig. Vgl. dazu Mayser, Grammatik der griech. Papyri (1906) 78 A. 1.

[3] Alte Exegeten (Euthymius, Ökumenius, Theophylakt) lassen *κρατῆσαι* abhängig sein von *παράκλησιν ἔχωμεν* und fassen *καταφυγόντες* selbständig = damit wir, die wir uns zu Gott geflüchtet oder aus den Stürmen der Welt in die Kirche verborgen haben, einen starken Ansporn bekommen, die Hoffnung zu ergreifen. — Allein der absolute Gebrauch von *καταφεύγειν* ist stilistisch hart. Schon Estius und fast die ganze neuere Exegese ist für die Verbindung des *καταφυγόντες* mit *κρατῆσαι*. Bei *καταφεύγειν* denken manche an das nahe Endgericht (= im Gedanken ans nahe Endgericht uns geflüchtet haben), andere an die Trübsale der Welt, andere an die Welt im allgemeinen (Estius: „wir haben die trügerische Liebe zur Welt weggeworfen“).

V. 19. εἰσερχομένην geht wohl auf ἥν (sc. die Hoffnung) zurück. Weniger wahrscheinlich ist es (wie ἀσφαλῆ und βεβαία) Attribut zu ἄγκυρα[1]. Mit Erinnerung an Lv 16 wird gesagt: Die Hoffnung geht in den Himmel ein. Wann? Jetzt schon zu unserer Lebenszeit (es würde dann das sieghafte Vordringen[2], das Ziel unserer Sehnsucht, die Gewißheit der Hoffnung angedeutet werden) oder nach unserem Tode (es würde die Erfüllung der Hoffnung bezeichnet werden). — ἀσφαλῆ καὶ βεβαία sind synonyme Ausdrücke. Wollte man einen Unterschied hineinlegen, so könnte man sagen: ἀσφαλῆ hat mehr negativen Inhalt (das Nicht-Untergehen), βεβαία mehr positiven. — καταπέτασμα ist der Vorhang, der das Allerheiligste vom Heiligen trennte. Das Innere des Vorhangs ist identisch mit dem Raum hinter dem Vorhang.

V. 20. „Eingehen" ist terminus technicus für das Eingehen des Hohenpriesters mit dem Blute des Opferstieres. Wie der Hohepriester mit dem Blute eingeht für die Sünden des Volkes, so ist Jesus mit seinem eigenen Blute (d. h. mit seinen Erlösungsverdiensten) in den Himmel eingegangen für uns, d h. um uns den Himmel zu erschließen, dort für uns zu sühnen und zu bitten. Während die atl Gemeinde nicht eingehen konnte, hat er uns den Zugang erschlossen[3]. Sie hatte eben nur einen Hohenpriester nach der Ordnung Aarons, während das ntl Geschlecht einen Hohenpriester von unvergleichlich höherer Art besitzt, nämlich einen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedechs, der für immer seines Amtes waltet. — ὑπὲρ ἡμῶν ist mit εἰσῆλθεν zu verbinden. — Damit ist nun die Brücke geschlagen zum folgenden Kapitel, welches das Hohepriestertum Christi ausführlich behandelt, und zugleich wieder der Anknüpfungspunkt gefunden zu 5, 10, wo das Thema bereits angekündigt ist.

Das Hohepriestertum Jesu und sein einzigartiges hohepriesterliches Werk.

(Fortsetzung.)

Jesus die absolute priesterliche Größe (7, 1—28), illustriert am Psalmwort: „Du bist Priester ewiglich nach Melchisedechs Ordnung" (Ps 110 [109], 4).

a) Das geheimnisvolle, übermenschliche Melchisedechbild. (7, 1—3.)

(1) (Wohl darf ich Jesus und Melchisedech zusammenbringen.) Denn Melchisedech, von dem ich da rede, bleibt Priester für immer. König von Salem war er,

[1] Die Exegeten gehen in ihrer diesbezüglichen Auffassung stark auseinander. Ein Teil ist für Aufgeben des Bildes vom Anker (Theophylakt, Ökumenius, Riggenbach), ein anderer für Beibehaltung (Bisping, Zill, Weiß, Seeberg, Windisch). Der Sinn würde im ersten Falle sein: im Himmel ist unsere Hoffnung verankert; die Gewißheit, in den Himmel zu kommen, gibt unserer Hoffnung den sichersten Halt. — Allerdings geht der Anker sonst nicht in die Höhe, sondern in die Tiefe. Allein das Bild dürfte eben nicht gepreßt werden. — Der Vergleich der Hoffnung mit dem Anker kommt auch sonst in der griechischen Literatur vor.

[2] Vgl. Estius: Sicut ancora navalis non in aquis haeret, sed terram intrat sub aquis latentem eique infigitur, ita ancora animae, spes nostra, non satis habet in vestibulum pervenisse, id est: non est contenta bonis terrenis et visibilibus, sed penetrat usque ea, quae sunt intra velum, id est: Deum ipsum et coelestia dona apprehendit atque in iis figitur. (Estius behält äußerlich das Bild bei, kommt aber tatsächlich aus dem Rahmen des Bildes heraus.)

[3] Vgl. Jo 14, 6.

Priester Gottes, des Höchsten; er war's, der Abraham freundlich den Weg kreuzte bei seiner siegreichen Heimkehr und ihn segnete, nachdem er die feindlichen Fürsten so vernichtend geschlagen. (2) Ihm gab auch Abraham den Zehnten von allem; einmal führt er — gibt man den Inhalt des Wortes „Melchisedech" wieder — den hehren Namen „der Gerechtigkeit König"; dann auch wird er König von Salem genannt, d. h. „König des Friedens". (3) Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum, ohne Anfang der Tage, ohne Ende des Lebens steht er da in der Geschichte, ein leibhaftiges Gegenbild des göttlichen Sohnes.

Sinn: Jesus ist Priester nach Melchisedechs Ordnung — das ist die inhaltschwere Formel für Christi göttliches Walten. Melchisedech ist das Pendant, das Jesu priesterlich Walten veranschaulicht und es in die richtige Höhe hinaufrückt. Denn des Melchisedech Bild schwebt über dem AT und der alten Religion; es ist das Bild des immerwährenden Priesters. Hier in ein paar Strichen des Melchisedech Porträtzüge! Eine Doppelkrone trägt er, die noch keiner getragen: Königsdiadem und priesterliche Tiara. Als König ist er Gottes Repräsentant, vor dem alle im Staube sich beugen; als Priester ist er Vermittler der Gnade und besitzt selige Gottesgewalt über die Seelen. Priester und König — das sind die höchsten Begriffe von menschlicher Größe. Wunder über Wunder sind über Melchisedechs Leben gebreitet. In denkwürdiger Stunde tritt er auf, die Segensgestalt mit segnender Hand; wo Abraham, der Sieger, groß erscheint, erscheint er noch größer; ja der Triumphator Abraham selber beugt sich vor ihm und gibt ihm den Herrentribut. Melchisedechs klingender Titel in der Welt? Schon sein Nomen ist ein Omen für den gesegneten Inhalt; alles an diesem Namen ist Symbol und Bedeutung. Modern ausgedrückt bedeutet's „König der Gerechtigkeit" oder auch „König des Friedens", wenn wir Salem, wo er König war, in unsere Sprache übersetzen. Alles an ihm ist Geheimnis: er ist keine greifbare Person wie wir, deren erste Lebensstunde schon klar ist; er steht nicht in der Hochsonne Licht, die unser ganzes Antlitz bescheint, so daß jeder uns kennt und weiß, wer wir sind und welche Menschenzüge wir tragen; er ist übermenschlich, nicht so menschlich wie wir, wo man ganz auf den Urgrund hinabsieht. Eine geheimnisvolle Dämmerung umschwebt seine Person, Himmelsdämmerung, die von oben her um ihn sich ausbreitet. Er ist der Unbekannte mit rätselvollem Nimbus, und doch wieder der Große mit feierlich-majestätischem Schritt. Sein Leben kann man nicht fassen in den ehernen Daten des Lebens: Geborenwerden, Leben und Sterben. Wir kennen nicht sein geschichtliches Werden und Scheiden. Er hat ein Leben, dem keinerlei Schranken gesetzt sind. Die Heilige Schrift schweigt sich aus über seine Herkunft (wir kennen nicht seinen Vater, seine Mutter, wir wissen nichts von seinen Ahnen). In diesem Schweigen der Schrift liegt göttlich System und göttlich Geheimnis. Alles in seinem Leben ist Bilderschrift der großen messianischen Zukunft; er selbst ist das vollkommene Abbild und Vorbild Jesu, des göttlichen Erlösers. Melchisedech ist „König des Friedens" — auch Jesus ist Friedensfürst; er hat die Sünde zerstört und Frieden gegeben den Fernen und Nahen. Melchisedech ist „der Gerechtigkeit König" — Jesus ist es noch mehr: an ihm wurde keine Sünde gefunden, sein Tod hat uns

Gerechtigkeit gebracht. Melchisedech ist wie ein Fremder aus einer andern Welt und doch wieder uns nah — noch mehr ist Jesus eine Jenseitsgestalt: vom Himmel ist er gekommen und ist wieder vom Himmel genommen. Melchisedech ist Priester auf ewig — und Jesus . . .?

Bisher hatte Paulus davon gesprochen, daß Jesus die Eigenschaften besitze, die dem Hohenpriester zukommen müssen, nämlich inniges Verstehen und warmes Mitfühlen. Mit Rücksicht auf diese Eigenschaften ist Jesus für uns ein Hoherpriester *κατ' ἐξοχήν*. Nunmehr geht Paulus einen Schritt weiter voran und sagt: Jesus ist der Hohepriester *κατ' ἐξοχήν*, mit Ausschluß jedes andern. Sein Priestertum ist ein viel höherer Typus, hocherhaben über das Priestertum Levis und Aarons. Schon im AT finden wir ein Vorbild und einen Vorläufer dieses übermenschlichen priesterlichen Genus, nämlich Melchisedech. Also Jesu Priestertum ist keine radikale Reform, sondern im tiefsten Grunde Erfüllung.

Die scheinbar akademischen Ausführungen haben eine stille praktische Tendenz: 1. Jesus hat ausgeprägte hohepriesterliche Eigenschaften — also verdient er unser Vertrauen; 2. Jesus ist der Hohepriester von höherer, ja einziger Art; er ist die absolute priesterliche Größe — also dürfen wir nicht mehr dem jüdischen Priestertum anhangen.

Die Vorlage, mit der Paulus arbeitet, ist der kurze Bericht in Gn 14, 17—20 und Ps 110 [109], 4. In der Genesis wird erzählt, wie dem Abraham, der siegreich von seinem Zuge gegen die fremden Könige zurückkehrte, Melchisedech, der König von Salem, „der Priester des höchsten Gottes", entgegenging, ihn segnete, und wie er dann von Abraham den Zehnten von allem empfing. — Dazu tritt dann noch als Ergänzung ein Einzelzug aus Ps 110 [109], 4, wo das immerwährende Priestertum Melchisedechs vorausgesetzt ist. Die Person Melchisedechs wird aber nicht rein historisch betrachtet, sondern mehr intuitiv gefaßt mit Rücksicht auf die ganze Psychologie der Heiligen Schrift, d. h. auch das, was über ihn dort nicht gesagt ist, wird bedeutsam. Vor allem sind es relative Züge, welche hervortreten; mit andern Worten: solche Eigenschaften sind an der Melchisedechgestalt herausgearbeitet, die durch den stillen Vergleich mit den levitischen Priestern und Jesus Bedeutung gewinnen.

V. 1[1]: Die einzelnen markanten Züge werden gedrängt und mit einer gewissen Feierlichkeit in einer einzigen, klassischen Periode dargeboten (vgl. 1, 1—4). — Man könnte es auffallend finden, daß in Kap. 7 im Gegensatz zu 5, 10 und 6, 20 immer nur vom Priestertum, nicht vom Hohepriester-

[1] Die Erklärung mit Anführung des griechischen Textes wird weggelassen, da der Sinn schon durch die Übersetzung vollständig klar ist.

tum Christi die Rede ist. Allein an jenen Stellen ist ausschließlich ohne jegliche Seitenblicke von Jesus die Rede; hier dagegen ist hauptsächlich von Melchisedech die Rede, der in der Genesisstelle „Priester“ des Höchsten genannt wird. Außerdem findet die Vergleichung statt mit der gesamten levitischen Priesterschaft, nicht speziell mit den Hohenpriestern. — Μελχισεδέκ hat in V. 1 und 2 nicht weniger als sechs Appositionen; auch die fünf Partizipia in V. 3 werden am besten als nachstehende Attribute zu Μελχισεδέκ gefaßt. Unter Σαλήμ ist gemeint Jerusalem (das alte Uruschalimu), das auch nach der jüdischen Tradition die Residenz Melchisedechs war, nicht etwa das südlich von Skythopolis gelegene Salumias, wie die patristische Exegese vielfach annimmt. — ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου: Melchisedech vereinigt mit der königlichen auch die priesterliche Würde. Der „höchste“ Gott ist der einzige Gott in monotheistischem Sinn[1], nicht etwa in relativer Bedeutung = der höchste unter den Göttern. — συναντήσας von συναντάω = begegnen. — κοπή (von κόπτω) = Niederlage.

V. 2. ἑρμηνευόμενος: im Anschluß an die rabbinische Methode werden die Namen übersetzt[2] und Schlüsse aus den Namen gezogen. — מַלְכִּי־צֶדֶק (= Melchisedech) = König der Gerechtigkeit, d. h. er übt selbst Gerechtigkeit und schafft Gerechtigkeit unter dem Volke. — βασιλεὺς Σαλήμ: eigentlich König der Friedensstadt, dann (שָׁלֵם = שָׁלוֹם) König des Friedens. Friede ist ein Sammelbegriff und schließt ein: Frieden, Wohlstand und Heil. Gerechtigkeit und Friede sind sowohl im AT[3] wie NT[4] Güter, die der Messias bringt.

V. 3. ἀπάτωρ (α privativum und πατήρ) usw. bezeichnet nicht das physische Vaterlos- oder Mutterlossein, sondern besagt: die Heilige Schrift nennt von ihm keinen Vater, keine Mutter, keinen Stammbaum[5]. — ἀγενεαλόγητος (= μὴ γενεαλογούμενος V. 6) kommt sonst im griechischen Sprachgebrauch nicht vor. Die drei Adjektiva können einen doppelten Sinn haben: a) sein Ursprung ist geheimnisvoll, oder: b) als Priester steht er da ohne jeglichen äußeren Zusammenhang, losgelöst aus jeglichem priesterlichen Verband, im Gegensatz zu den jüdischen Priestern, die ein Geschlechtsverzeichnis aufweisen können mußten[6]. Vater und Mutter waren von ihm im Sinne eines gesetzlichen Nach-

---

[1] Vgl. Lk 1, 32 („Dieser wird der Sohn des Allerhöchsten genannt werden“) und Apg 7, 48.

[2] Vgl. Jo 1, 42 (Kephas, das übersetzt wird „Petrus“).

[3] Zach 9, 9. Mal 3, 20. Is 9, 5 („Ein Kind ist uns geboren; sein Name wird sein ... Friedensfürst“). Jer 23, 5.

[4] 1 Kor 1, 30 („Jesus ist uns geworden Gerechtigkeit und Heiligung“) und Eph 2, 14 („Er selbst ist unser Friede“).

[5] Windisch meint, der Verfasser könnte als Vater Melchisedechs Gott, als Mutter die *σοφία* gedacht haben im Sinne von Philo, der vom Hohenpriester sagt (De fuga et inventione 109, p. 562): *γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατρὸς μὲν θεοῦ ... μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν.* Als Mutter des Melchisedech die Weisheit sich zu denken, dafür war der Verfasser des Hebr nicht platonisch genug. Man sieht aus der Philostelle nur, wie die Gedankenwelt des Hebr eine vollständig andere ist als die des Philo.

[6] In den Briefen von Tell el-Amarna weist der König von Jerusalem darauf hin, daß er seine Herrschaft nicht von Vater und Mutter, sondern vom höchsten Gott selbst habe. Zorell (Lexicon Graecum s. v. *ἀγενεαλόγητος*) sagt nun, daß in V. 3 vielleicht angedeutet werden solle, daß Melchisedech und damit auch Christus seine Herrschaft unmittelbar von Gott habe. — Ich halte diese Erklärung nicht für möglich, da V. 3 lauter persönliche Charakterzüge enthält.

weises nicht vorhanden. Also war er auch vom Priestertum im Sinne des atl Gesetzes ausgeschlossen[1]. — μήτε ἀρχὴν μήτε τέλος ἔχων sc. im Bericht der Heiligen Schrift. — ἀφωμοιωμένος (von ἀφομοιόω = ähnlichmachen): er ist das Urbild des Sohnes Gottes. In welcher Beziehung? Man könnte drei Antworten darauf geben: a) in Hinsicht auf sämtliche vorausgehenden Attribute (ἀπάτωρ usw.), b) lediglich in Hinsicht auf das vorausgehende μήτε ἀρχὴν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων (das Attribut mit δέ wäre die positive Bestimmung im Gegensatz zum vorausgehenden negativen μήτε) oder auch in Hinsicht auf das τέλος allein, und c) es wird eine Ähnlichkeit mit dem Messias im allgemeinen ausgesagt ohne spezielle Bezugnahme auf die vorausgehenden Züge[2]. — ζωῆς τέλος ἔχων: da der Tod in der Genesis nicht gemeldet wird. — εἰς τὸ διηνεκές: für immer, nicht bloß im engeren Sinn: für lange Zeit. Melchisedech ist ja Typus Christi, und dieser Typus hat in dem Antitypus Christus sich aufgelöst. Es tritt dadurch zwischen Melchisedech und Christus eine Art geistiger Gütergemeinschaft ein; somit kann das ewige Priestertum auch dem Typus beigelegt werden.

Einfluß jüdischer Gnosis im Melchisedechbild des Hebräerbriefs?

Man hat gesagt, der Hebr zeige in der Behandlung der Melchisedechgestalt einen inneren Widerspruch[3]. Melchisedech mache in V. 3 den Eindruck, als sei er die Erscheinung eines göttlichen Wesens, eine Art Doppelgänger Jesu. Neben dieser Gestalt sei eigentlich Jesus überflüssig. Jesus sei nach V. 3 eher ein Nachbild, als Melchisedech ein Vorbild. Es liege hier eine Überschätzung der Person des Melchisedech vor, welche geradezu an mythologische Anschauungen grenze, und diese sei nicht anders zu erklären als durch den Einfluß der jüdischen Gnosis. — Anderseits aber trete an den übrigen Stellen des Hebr Melchisedech gegenüber Jesus ganz ins Dunkel zurück. In dieser verschiedenen Behandlung des Melchisedech zeige sich eine Unausgeglichenheit.

---

[1] Die beiden Adjektiva ἀπάτωρ und ἀμήτωρ finden sich nur an unserer Stelle im biblischen Sprachgebrauch nebeneinander. Ursprünglich haben sie in der Profangräzität den Sinn: a) wer keinen Vater oder keine Mutter mehr hat, b) wer keinen Vater oder keine Mutter kennt. Sie bezeichnen also nichts Auszeichnendes. Als Epitheton der aus dem Haupte des Zeus geborenen Athene bekommt ἀμήτωρ, als ehrender Name des Hephaistos (Sohn der Hera ohne väterliches Zutun) ἀπάτωρ einen auszeichnenden Sinn. Auch Philo sagt das Mutterlossein (ἀμήτωρ) von der Siebenzahl und von der allegorischen Sara (= die ganze Tugend) aus. — Die Religionsgeschichte knüpft gern an diese äußere Geschichte der Worte ἀμήτωρ und ἀπάτωρ an und führt auch den darin enthaltenen Gedanken auf die griechische Mythologie zurück. Philo allerdings zieht bei der „mutterlosen" Siebenzahl die Athene als Parallele heran. Wenn man von einer Abhängigkeit reden wollte, so könnte man den Hebr in diesem Punkte höchstens von Philo abhängig sein lassen. Aber der Gedanke des Vaterlos- und Mutterlosseins ist eine allgemeine, nicht von den Griechen oder von Philo abhängige Vorstellung; somit brauchen auch die Worte nicht ohne weiteres von Philo entlehnt zu sein. Vielleicht ist die Art der Beweisführung philonisch; aber diese kann auch Eigenart der jüdischen Schule überhaupt sein.

[2] Pfleiderer (Urchristentum II[2] 201) will in V. 3 einen Hinweis auf die Menschwerdung ohne jegliche menschliche Vermittlung (auch ohne Mutter) finden. — Dieser Schluß ist nicht richtig. Will man wirklich alle Einzelzüge auf Christus anwenden, so ist in V. 3 nur soviel gesagt, daß Christus als Gottmensch keinen Anfang gehabt habe; von der Art des Eintritts Christi ins Erdendasein ist hier nicht die Rede.

[3] Windisch.

Demgegenüber ist zu bemerken: Das Melchisedechbild im Hebr ist ureigene, selbständige Konzeption auf Grund selbständiger Schriftexegese. Nur in der Methode der Schriftbehandlung zeigt sich die jüdische Schule. Melchisedech ist eine selbständige Gestalt, wohlunterschieden von Jesus. Es liegt keinerlei positive Aussage (in V. 3) vor, daß Melchisedech nicht Mensch war; nicht ein historisches, sondern ein mystisches Bild ist von ihm gezeichnet. Der Typus ist nicht zu hoch gerückt (in V. 3); deshalb liegt auch kein Widerspruch vor, wenn er an andern Stellen hinter dem Antitypus zurücksteht. Möglich ist, daß die Aufmerksamkeit, die das Judentum der seltsamen Erscheinung des Königs von Salem widmete, für Paulus Mitveranlassung war, seinerseits das Melchisedechbild herauszuarbeiten. Zweck der Einführung des Melchisedech ist, seine Überlegenheit (und damit auch die Christi) über Abraham und Aaron zu zeigen.

Die Melchisedechschöpfung ist also keineswegs abhängig:

a) von der gewöhnlichen jüdischen Tradition, in welcher Melchisedech gern mit Sem, dem Sohne Noes, identifiziert wurde[1]. Auch die Samaritaner hatten diese Auffassung[2].

b) von Philo, bei welchem Melchisedech eine Erscheinung des ὀρθὸς λόγος, d. h. der personifizierten Tugend ist, als König des Friedens im Gegensatz zum gewalttätigen νοῦς den Priesterdienst ausübt[3]. Ganz abgesehen von dem stark hellenistischen Zug unterscheidet sich das Melchisedechbild im Hebr auch dadurch von dem Philonischen, daß Melchisedech ein selbsteigenes Wesen ist, während bei Philo der Logos und Melchisedech ineinander verschwimmen.

c) von einzelnen im Judentum vertretenen Anschauungen, die in Melchisedech einen menschgewordenen Engel sahen, etwa den Nationalengel Michael[4]. Nach Anschauung der rabbinischen Theologie versah Michael den Dienst des Hohenpriesters im himmlischen Heiligtum. Es sei, sagt man, somit nahegelegen, die hohepriesterliche Tätigkeit des Michael (= Melchisedech) auch dem Antitypus (= Christus) beizulegen, so daß die hohepriesterliche Tätigkeit Christi gar nichts anderes als eine Übertragung jüdischer Melchisedechspekulation auf die Person Christi wäre. Der Ausgangspunkt für die ganze hohepriesterliche Betrachtung wäre Melchisedech (= Michael); Christus als Hoherpriester wäre lediglich Kopie. — Solche Entlehnung liegt nicht vor. Denn das Verhältnis zwischen Michael und Melchisedech ist ein ganz anderes als das zwischen Melchisedech und Jesus; dort Identität, hier Verschiedenheit. Was gemeinsam ist, ist nur die Hohepriesteridee, und diese braucht ein Christ nicht aus der jüdischen Geheimlehre zu borgen. Außerdem kennen wir die jüdische Melchisedechspekulation nur aus den späteren nachchristlichen Quellen; es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Quellen ihrerseits von christlichen Gedanken beeinflußt sind.

Der Vers Hebr 7, 3 ist in der späteren Zeit viel mißverstanden worden. Theodot der Wechsler (ca. 200) betrachtete Melchisedech als eine höhere Macht denn Christus und sah in ersterem den Priester, durch welchen die Gebete Gott dargebracht werden müssen[5]. Im Anschluß an ihn bildete sich eine eigene Sekte mit Verehrung des Melchisedech, die Melchisedechianer. — Auch spätere Theologen sind sich über Melchisedech nicht ganz klar geworden, wie Origenes[6], der in ihm einen Engel erblickte, oder Ambrosius, der ihn bald für einen Menschen, bald für den Sohn Gottes, bald für Gott hielt.

b) Die Herrnstellung Melchisedechs (historisch), oder: Kleine versinkende und hohe, ewig dauernde Größen. (7, 4—10.)

(4) Nun bedenket im stillen: wie hoch muß der Herr stehen, welchem unter anderem den Zehnten von der erlesenen Beute gab — Abraham der Patriarch! (5) Wohl haben sonst die Leviten, des Priesteramts Träger, vom Gesetze die heilige

[1] Hieron., Ep. 73. [2] Epiph., Haer. 55, 6.

[3] Besonders 1 leg. alleg. 3, 79—82 (25 f.).

[4] Vgl. die näheren Angaben bei Riggenbach 177.

[5] Hippol., Refut. omn. haer. 7, 36; 10, 24. Epiph., Haer. 55. Ps.-Tertull., Haer. 24. [6] Hieron., Ep. 73.

Weisung, vom Volke den Zehnten zu heischen, mit andern Worten: von ihren Brüdern, obwohl auch diese leiblich von Abraham stammen. (6) In unserem Falle aber hat einer, der nicht dem Levigeschlechte entsprossen, von Abraham den Tribut des Dieners bekommen und dem, der schon reichlich mit Verheißungen gesegnet, den Segen gespendet. (7) Was segnet, steht höher; was den Segen empfängt, steht weiter unten — diese Tatsache ist über jeden Zweifel erhaben[1]. (8) Ferner ist hier (bei den Leviten) ein hinsterbend Geschlecht der Zehntenempfänger, dort (bei Melchisedech) ein Herr, dem (vom göttlichen Geiste) ewiges Leben bezeugt wird. (9) So ist denn das jetzige (vermeintliche) Herrengeschlecht, das den Zehnten empfängt, durch Abraham und Levi, die Sache recht besehen, zum untertänigen Diener geworden. (10) Denn es war ja mit dem Stammvater vollständig eins[2], als seine Begegnung mit Melchisedech stattfand.

Sinn: Hie Abraham, eines ganzen Volkes geistiger und leiblicher Vater, das starke Medium Gottes, das Gnade und Hoffnung in die seelischen Rinnsale hereinleitet, kurz: der Patriarch im höchsten Sinne des Wortes! Hie Melchisedech, der König und Priester von Salem, mit seiner übermächtigen Priestergewalt und majestätischen Größe, der sich selbst Abraham beugt! — Ihr seht: hie kleinere, dort höhere Größe. Oder war des Stammvaters Huldigung und die demütig-bedürftige Aufnahme des Melchisedechsegens nur ein Akt äußerer Noblesse, nur äußere Geste? Nein, das war der plastische Ausdruck innerer Wahrheit, das war ein Sich-Verneigen vor höheren Qualitäten und inneres Sich-abhängig-Fühlen. So müssen wir also sagen: Abraham, der helleuchtende Stern, wird überstrahlt durch eine Sonne, die durch das blauschwarze Gewölk für einen Augenblick sieghaft durchbricht. — Das ist das Ergebnis einfacher Logik. Nicht wahr, Tribut-Geben und -Empfangen ist doch das äußere Zeichen von Dienen und Herrschen? Konkreter gesprochen: wer Zehnten gibt, will sagen: „Du regierst über mich, bist größer als ich." Wer von einem andern den Segen empfängt, sagt leise: „So segne nur zu, segne mit stärkerer Hand meine mindere Kraft!" Angewendet auf unsern praktischen Fall heißt dies: wenn Abraham dem Melchisedech Zehnten entrichtet, von ihm Segen empfängt, so sagt er: „Du, dir muß ich weichen; du bist höher als ich." — In dem Verhältnis von levitischer Priesterschaft und jüdischem Volk habt ihr etwas Analoges. Die Abhängigkeit von Levi ist ja empirische Tatsache; das zeigt sich im Zehnten. Aber diese Levi-Überlegenheit ist künstliche Größe mit hölzernen Stützen; sie ist geborgt vom Geburtsrecht und Stammbaum; hier wirkt der ganze Lebenszusammenhang mit und das äußere Gesetz; es ist geschichtlich gewordene Prärogative, kein streng natürliches Recht; es ist blasse, schemenhafte Familiengröße, vom ganzen Interessentenkreis krampfhaft gehalten. Anders bei Melchisedech! Sein Adelsrecht hat keine künstlichen Pfeiler; da ist's ureigene, innere, persönliche Größe, ein höheres Selbst, eigenes Wesen, eigene Welt; da ist's Gottesgnadentum, ist's die höhere, unsterbliche Idee, die er verkörpert. Die priesterlichen Levigeschlechter dagegen versinken

[1] Wörtlich: das Schwächere wird vom Stärkeren gesegnet.
[2] Wörtlich: es war ja noch in des Stammvaters Lenden.

und mit ihnen der Gedanke, den sie vertreten. Die Huldigung Abrahams wirkt noch über die Jahrhunderte hinaus, herüber in die spätere Zeit. Durch Abraham hat sich das ganze Levigeschlecht vor Melchisedech kleiner bekannt. Das jüdische Priestergeschlecht abwärts sinkend vor dem Priester von Salem — das ist Ahnung eines kommenden reicheren priesterlichen Morgens! — So ist also Melchisedech und seine Idee die höhere, ewig dauernde Größe, Abraham mit seiner Levifamilie (denn beide bildeten bei der Huldigung eine intime Wesenseinheit) der kleinere, dienende und damit schattenwärts sinkende Geist.

V. 4. *θεωρεῖτε δέ, πηλίκος οὗτος, ᾧ καὶ δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀκροθινίων ὁ πατριάρχης*: ziehet einen Schluß auf die Größe dessen, dem Abraham, der Patriarch, von seiner erlesenen Beute den Zehnten gab. Wenn Abraham, der doch so hoch steht, durch den Zehnten seine Unterwerfung bezeugt, wie hoch muß dann Melchisedech stehen!

V. 5. *καὶ οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευὶ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες*: eine ähnliche Suprematie, die durch den Zehnten zum Ausdruck kommt, sehen wir bei denen, welche als Abkömmlinge Levis das Priestertum erhalten. — *ἐντολὴν ἔχουσιν ἀποδεκατοῦν τὸν λαὸν κατὰ τὸν νόμον*: sie haben eine Weisung, welche im Gesamtgesetz enthalten ist, vom Volke den Zehnten zu erheben — *τοῦτ' ἔστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ*: d. h. von ihren Brüdern, obwohl sie vom gleichen Stammvater Abraham abstammen; somit beruht ihre Herrenstellung nur auf äußerer Vorschrift. Der Abstand zwischen dem Priestertum Levi und dem Volk ist von Hause aus nicht so groß.

V. 6. *ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν δεδεκάτωκεν Ἀβραάμ*: Melchisedech aber, der sein Geschlecht nicht von den Leviten herleitet und deshalb außer der Kette steht, welche Rechte vermittelt, hat von Abraham Zehnten empfangen; demgemäß beruht seine Herrnstellung auf selbständigen, höheren Rechten — *καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν*: und er hat den Träger der Verheißungen gesegnet.

V. 7. *χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται*: somit besaß er höhere Gotteskraft und Priestermacht als Abraham; denn das Niedrigere wird immer vom Höheren gesegnet.

V. 8. *καὶ ὧδε μὲν δεκάτας ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι λαμβάνουσιν*: ein weiterer Vorzug Melchisedechs zeigt sich darin: die Leviten sind bei all ihrem Herrentum ein wandelndes, hinfälliges Menschengeschlecht; weil die Träger des Amtes sterblich sind, ist auch ihr Priesterrecht und Priesterdienst hinfällig. — *ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ*: bei Melchisedech aber empfängt ein Mann den Zehnten, dem

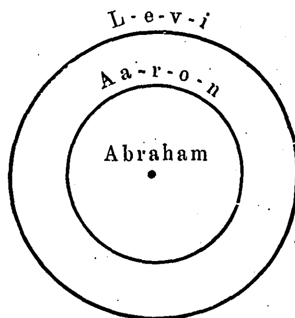
ewiges Weiterleben bezeugt wird. Melchisedech ist unsterblich, weil sein Amt nicht abstirbt, sondern im himmlischen Hohenpriester Jesus weiterlebt.

V. 9. *καί, ὡς ἔπος εἰπεῖν, διὰ Ἀβραὰμ καὶ Λευὶ ὁ δεκάτας λαμβάνων δεδεκάτωται*: Melchisedech steht schlechtweg höher als das ganze atl Priestertum; auch das Levigeschlecht, der legitime Inhaber des Zehntrechts, hat sozusagen durch Abraham dem Melchisedech den Zehnten entrichtet und damit sich untergeordnet gezeigt.

V. 10. *ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὀσφύι τοῦ πατρὸς ἦν, ὅτε συνήντησεν αὐτῷ (ὁ) Μελχισεδέκ*: denn es war ja mit Abraham leiblich und seelisch eins und identisch, als der Huldigungsakt stattfand.

V. 4. πηλίκος = wie beschaffen. — ἀκροθίνιον (von ἄκρος spitz und θίς der Haufen): das Oberste der Beute, der beste Teil der Beute. — καί wird von vielen Erklärern als sinnlose Dublette von V. 2 angesehen und demgemäß gestrichen — mit Unrecht; es ist in V. 4 wie in V. 2 das schwache, pleonastische „auch“ der Erzählung.

V. 5. οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευί sc. ὄντες; es sind damit die Leviten im allgemeinen gemeint, wie denn in der alten Zeit sämtliche Leviten, nicht bloß die Priester, das Zehntrecht besaßen [1]. — οἱ μὲν ἐκ . . . ist also nicht partitiv zu fassen = die einen von den Söhnen Levis, welche . . . Die priesterlichen Aaroniten sind ebenfalls Angehörige des Stammes Levi und teilen dem ganzen Stamme einen gewissen priesterlichen Charakter mit. Der Name „Levi“ ist die allgemeinere Bezeichnung, ist also auch zutreffend, wenn es sich um den Gegensatz zum „Priester“ Melchisedech handelt. ἱερατεία (oder ἱερωσύνη) = Priesteramt, Priesterdienst. — ἀποδεκατοῦν = den Zehnten verlangen von jemand (sonst: den Zehnten bezahlen). — τὸν λαόν ist erweitert durch die Apposition τοῦτ' ἔστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν. — νόμος ist das Gesetz im allgemeinen, ἐντολή eine spezielle Vorschrift desselben. — ἡ ὀσφύς = die Lende.



V. 6. δεδεκάτωκεν (von δεκατοῦν): beachte das feierlich konstatierende Perfekt (ebenso εὐλόγηκεν). — γενεαλογεῖσθαι: den Ursprung herleiten von . . . (auch bei Herodot, Plato, Xenophon).

V. 7. ἀντιλογία: der Widerspruch. — χωρὶς πάσης ἀντιλογίας findet sich häufig auf Papyri.

V. 8. μαρτυρούμενος (von μαρτυρεῖν bezeugen): persönliche Konstruktion, sonst im Aktiv absolut gebraucht oder mit Dativ der Person (vgl. 10, 15). — ὧδε bezieht sich auf die Leviten, ἐκεῖ auf Melchisedech.

V. 10. συναντάω: begegnen. — ὡς ἔπος εἰπεῖν in V. 9, das gut griechisch ist, findet sich sonst nicht im A und NT. Es soll dazu dienen, den in V. 9 ausgedrückten Gedanken zu mildern, aber doch als berechtigt hinzustellen.

---

[1] Nm 18, 20 ff.

c) **Die Siegerstellung Melchisedechs (symbolisch), oder: Untergang der atl levitischen Priesterwelt — der neue, ewige Morgen des wahren, lebenspendenden Priestertums.** (7, 11—28.)

(11) Fänd' eine wirkliche Vollendung durch das levitische Priestertum statt — auf dieses ist ja das Volk gesetzlich gestellt worden —, so muß ich fragen: Welches Bedürfnis lag dann noch vor, einen andern Priester zu bestellen nach Melchisedechs Ordnung und von einem Aufhebens zu machen (= zu reden), der dies nach „Aarons Ordnung" nicht ist (zumal bei der schwerwiegenden Folge)? — (12) Denn eine tiefgehende Reform des Priestertums reißt notwendigerweise die ganze Priesterordnung mit sich. (Dies lehrt auch die Tatsache,) (13) denn der, auf den dies Wort sich bezieht, ist Mitglied eines andern Stammes gewesen, von dem keiner mit dem Altar je noch zu tun hatte. (14) Ist es ja klar (der ganzen christlichen Welt): unser Herr ist aus Juda entsprossen, einem Stamme, bezüglich dessen, was Priestercharakter anlangt, Moses keine Sterbenssilbe gesagt. (15) Dieser Reformgedanke tritt vollends dann recht klar noch zutage, wenn (dem Psalmwort entsprechend) im Anschluß an Melchisedech ein anderer Priester bestellt wird, (16) der nicht im Geiste fleischlicher Satzung, wie's das Gesetz will, Priester geworden, sondern in Kraft unzerstörbaren Lebens. (17) Von ihm wird ja bezeugt: „Du bist Priester in Ewigkeit nach Melchisedechs Ordnung." (18) Wird einem alten Gebot der Todesstoß versetzt, so ist dies nicht grundlos: es ist ein schwaches Ding, eine leere Schale geworden, (19) wie denn auch das Gesetz es zu keiner Vollendung gebracht hat. Zugleich aber wird (wenn das Alte zusammenstürzt) Raum geschaffen für stärkere Hoffnung, durch welche wir uns Gott nahen. (20) Und in dem Maße, als der Eidschwur die Bedeutung einer Sache erhöht — (21) haben ja doch die Nachkommen Levis nicht diese feierliche Eidesurkunde für ihr Priesterwerden bekommen, wohl aber Melchisedechs Nachkomme durch den, der im Hinblick auf ihn sprach: „Geschworen hat der Herr, und es wird ihn nicht reuen: Du bist in Ewigkeit Priester nach Melchisedechs Ordnung" — (22) in dem Maße ist Jesus einer höheren Gnadenstiftung Bürge geworden. (23) Und dort bei den Leviten machte der Tod, der das Hierbleiben verbietet, ein Wandeln des priesterlichen Amtes von Person zu Person notwendig [1], (24) Jesus aber hat ein unvergängliches Amt, da er in Ewigkeit bleibt. (25) Daher kann er auch vollkommenes Heil bringen denen, die durch ihn sich Gott nahen, da er immerfort lebt, um sich für sie ins Mittel zu legen. (26) Der Hohepriester nämlich, den wir brauchten, mußte so sein (um all seine Eigenschaften zusammenzufassen): heilig in strahlender Reine, ohne Fehler und sündige Laune, unbefleckt vom Hauche der Welt, ohne Fühlung mit der Sündergemeinde, hoch über die Himmel erhöht, (27) der's nicht wie die Hohenpriester tagtäglich nötig hat, zuerst für die eigenen Sünden zu opfern, hernach für die Sünden des Volkes; ein für allemal hat er die Opferleistung vollbracht in seinem Selbstopfer. (28) Denn das Gesetz betraut Menschen, mit Schwäche behaftet, mit dem hohepriesterlichen Amte, das Eidwort dagegen, das auf das Gesetz folgt, einen für ewig vollendeten Sohn.

Sinn: Indes die Huldigung Abrahams ist nur wie ein leiser Auftakt zum kommenden Drama, wo die atl Priestergröße versinkt. Weitere Helle verbreitet darüber die Psalmstelle mit ihrem allesbeherrschenden Thema vom

---

[1] Wörtlich: Dort sind es Priester in größerer Zahl, weil sie durch den Tod am Bleiben verhindert werden.

„Priester nach Melchisedechs Ordnung“. Schon die äußere, formelle Seite des Themas sagt uns übergenug. Nach Melchisedechs Ordnung! Das ist nicht bloß eine Änderung nach der persönlichen Seite, wo's um andere Personen sich handelt; das bedeutet bewußte Exklusive gegen alles Aaron-System; das ist wie Hammerschlag gegen den heiligen Tempel des Aaron; das bedeutet eine ganze Revolution in der alten priesterlichen Ordnung. Was folgt daraus? — Das alte System ist viel schuldig geblieben. Nur wo Altes nicht sich bewährt, erklingt hell der Ruf nach Neuem. Das vergangene, alte Priestertum ist auf halbem Wege stehengeblieben, es enthielt nicht der ganzen Sehnsucht Labung: Entsündigung, warme, starke Beziehungen zu Gott, Steigerung des inneren Wesens, frisches persönliches Leben, der himmlischen Seligkeit Krone. Hätten die levitischen Priester all dies vermittelt, so wäre keine neue Melchisedechsordnung gekommen. Man kann das alte System nicht etwa in Schutz nehmen und sagen: „Ja, es war eben nur Menschenwerk; von diesem kann man nicht alles verlangen.“ Nein, es war die gottgegebene Grundlage für das ganze religiös-sittliche Leben. Allein es wollte, konnte, sollte nicht — die Vollkommenheit vermitteln. Ein Minus lag von Haus aus in seinem Wesen; es war nicht das Ideal, sondern nur dürftiges Surrogat.

„Melchisedechs Ordnung“ ist eine Veränderung des ganzen Prinzips. Dafür der historische Beleg! Jesus, der vollkommene Hohepriester, ist aus dem Stamm Juda entsprossen, der doch von jeher dem Priestertum fernstand. Nie ist ein Tropfen priesterlich Blut in den Adern der Juda-Abkömmlinge geflossen. Also ihr seht: eine neue, vollere Quelle hat sich eröffnet der Priesterverordnung entgegen, die alte ist verlassen und traurig verschüttet.

Und noch ein weiteres wichtiges Wort in der Psalmstelle! — Das „ewig“. Das levitische Priestertum ist an zeitliche Schranken gebunden, es bemißt sich nach der Stunden rinnendem Sand, die Priesterkraft kommt da von außen; Fleisch und Blut ist der Vermittler. Da ist's ein kleinseliges Nehmen, ein kleinseliges Geben, ein mechanisch Weitervererben, wo die ursprüngliche Quellkraft geschwächt wird. Da sind äußere Heiligkeitsklauseln, die Reinheit von außen nach innen zu pressen. Mit einem Wort: da ist's ein engatmiger Menschenpulsschlag, den wir aus der alten Priesterordnung deutlich vernehmen. Über Jesu Priestertum aber liegt höheres Pneuma: er hat das Leben aus sich, den Mittelpunkt in sich selber allein; in diesem Priestertum liegt ewige Urkraft, kein Rückgang und Sterben; diese Priesterkraft bleibt ewig gesammelt; vollstes Leben blüht uns aus seinem heiligen Amte entgegen.

So hat also der Bruch mit dem Alten nichts Befremdliches an sich. Überblicken wir die ganze Lebensgeschichte des Nomos und ziehen die Summe aus all seiner Leistung, so ergibt sich die empirische Tatsache: Es liegt ein großes Defizit vor; er hat die Menschen nicht zum vollen göttlichen Leben geführt, viel heilige Menschensehnsucht ward nicht erfüllt. Der Nomos hat wohl Forderungen gestellt, ließ aber den Menschen kraftlos; er hat wohl Sündenbewußtsein geschaffen, konnte aber die Sünden nicht tilgen. Sein

Wesen war: Schatten zukünftiger Güter, Vorbereitung auf Christus. Diese lähmenden Schatten liegen wie über dem Ganzen, so über den Priesterkapiteln.

Dabei noch einen Schritt weiter! Negatives allein genügt nicht. Der positive Wert des Neuen! . . . Statt dämmeriger Aussicht hat es helle, weitaufgeschlossene Hoffnung gebracht; wir sind jetzt besser daran; aus den stürzenden Trümmern ist schöneres Leben den Menschen erwacht; jetzt sind die Schranken vor dem Himmel gefallen, jetzt gibt's nicht mehr Priester und unheiliges Volk; offen können wir Gott nahen und sagen: „Abba, gütiger Vater!" — Schon eine rein formelle Betrachtung läßt uns seinen abgrundtiefen Inhalt erschließen. Das äußere Siegel läßt den kostbaren Inhalt der ntl Ordnung vermuten: ich meine den Eid, das Zeichen wankloser Treue. Wahrlich, um geringere Werte legt man keinen schützenden Ring. Und eben der Eid fehlt der alten priesterlichen Ordnung. Dort hören wir nicht das Wort wie bei der neuen: „Ewiglich Priester bist du nach Melchisedechs Ordnung! Das verbürgt der Herr mit einem hochfeierlichen Eid."

Dort in der atl Zeit sind mehrere Priester, das bedeutet zersplitterte Kraft, hinfällige Macht, um die sterblicher Menschen Todesgeruch schleicht — bei uns in der ntl Zeit ist's nur ein Priester, das bedeutet gesammelte Kraft, um welche die Jugendfrische der Ewigkeit weht. Vor dem ewigen Priester türmen sich nicht trotzige Schranken: nicht die Schranke der Zeit, nicht die Schranke der Kraft — eine Schranke nur gibt es: Zagen und schwaches Vertrauen der Menschen. Wer treu sich ihm anschließt, dem verschafft er volles messianisches Heil; in seinem Priesterherzen lebt den Menschen allezeit ein warmfühlender Anwalt.

Überhaupt entspricht ein solcher Hoherpriester dem Ideal, das die Menschen sehnsüchtig suchen: ein Wesen in sonniger Schönheit der Seele, mit reiner, lauterer Gesinnung, vor dem die Wünsche des Staubes furchtsam zurückweichen — ein Wesen, frei von den geheimen Fesseln der Sünde, das nicht spielt mit dem Bösen — ein Wesen unbefleckt, von dumpfer Sündenluft niemals berührt — ein Wesen, einsam abseitsstehend vom Gewühle der Sünder, nicht wahlverwandt mit sündigen Seelen — ein Wesen, über die Sphären der Erde in Gottes allernächste Nähe gestellt — ein Wesen, das mit solchem Reichtum versehen in einem Opfer die große Erlösung vollbringt, im Gegensatz zu den kleinen atl Hohenpriestern und ihrem Opfer in unzähligen Akten, wobei noch obendrein das widerliche Schauspiel sich bietet, daß der Hohepriester seinen eigenen Schatten erst bannt, bevor er mit reiner, lichtvoller Stirne vor den Herrn hintritt und fleht für das sündige Volk. — Ein solch einziger, idealer Priester ist Jesus; wo immer wir hinblicken, ist sein Bild von Himmelslicht übergossen: hier ist der ewige Sohn, dort der Mensch mit dem wehmütigen Lose des Menschen; hier ist ewiges Leben, vollendeter Lebensstand, der kein weiteres, hartes Ringen erfordert — dort Sterblichkeit, Sünde, Sühnebedürfnis für die eigene Person; hier höchste Kraft, einmalige Tat, voller Triumph ohne Verbessern, Nachschieben und Nachhelfen, ohne die ermüdenden übermatten Versuche, verlorengegangene Kräfte wieder zu ersetzen. Durch seine Selbstdarbringung hat er ein für

allemal die Sünden des Volkes gesühnt; er ist Priester und Opfer zugleich. Nun also! Wo ist das vollere, einzige Leben? Oder soll die Schale mit den Nichtigkeitswerten Siegerin sein?

In V. 1—10 war der Gedanke von der Abschaffung des levitischen Priestertums mehr historisch behandelt worden. Der historische, aber mystisch gedeutete Vorgang von der Bezehntung Abrahams und seiner Priesterfamilie durch Melchisedech ist gewissermaßen der Auftakt zu den folgenden Ausführungen, welche die Entwertung des levitischen Priestertums beweisen. Scheinbar sind es subtile, theoretische Gedankengänge; aber dahinter steht die große praktische Frage: Aaron oder Jesus? wie denn in V. 14 die Gestalt Jesu blitzartig aus dem Hintergrund vortritt. Mit den Waffen der Dialektik kämpft Paulus gegen starren Konservativismus; wuchtige Schläge führt er in den allgemeinen Sätzen (V. 12, 18 u. 19) gegen das alte System. Die Ausführungen enthalten demgemäß nicht bloße Theorie, in der Studierstube ausgeklügelt und zurechtgesetzt, sondern sind voll aktuellen Interesses. Die Gedankenordnung ist (im allgemeinen) folgende:

Abschaffung des levitischen Priestertums. Diese ergibt sich:

1. negativ: aus seiner unvollkommenen Leistung (V. 11—19ª).

a) aus der bloßen Tatsache der Aufstellung eines Priesters nach anderer Ordnung (11—14),

b) aus dem ganzen Charakter der atl Priester (15—17),

c) aus dem Tatsachenbeweis (19ª);

2. positiv: aus der Vollkommenheit des ntl Priestertums (19ᵇ—28).

a) sachlich: Schluß von der höheren Bezeugung auf den höheren Inhalt (19ᵇ—22);

b) persönlich: Die Person des ntl Priesters, welche ausgestattet ist:

α) mit Ewigkeit und voller, ungeteilter Macht (23—25),

β) mit den Eigenschaften, die der ideale Hohepriester aufweisen muß (26—28).

V. 11. *εἰ μὲν οὖν τελείωσις διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης ἦν*: wenn das levitische Priestertum die Aufgabe erfüllen würde, Vollkommenheit zu schaffen und die Menschen Gott näherzubringen. — *ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται*: man hätte meinen sollen, es tue das; denn es war ja nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk; es bildet den gesetzlichen Rahmen, in dem das religiöse Leben des Volkes sich betätigt. — *τίς ἔτι χρεία, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα*: dann wäre doch kein Bedürfnis vorhanden, einen andern

Priester aufzustellen nach Melchisedechs Ordnung; an dem schon vorhandenen vollkommenen Priester hätte man genug. — *καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι*: es läge kein Bedürfnis vor, von einem Priester zu reden, der von der Ordnung Aarons abweicht.

V. 12. *μετατιθεμένης γὰρ τῆς ἱερωσύνης ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται*: um so auffallender muß diese Neuerung sein wegen ihrer Tragweite; denn sie hat nicht bloß persönlichen Charakter, so daß irgendein Priester innerhalb des levitischen Stammes bevorzugt würde, sondern bedeutet einen Bruch mit der Priesterordnung (= Vorschriften über den Priesterstand in persönlicher und sachlicher Hinsicht)[1].

V. 13 f. *ἐφ' ὃν γὰρ λέγεται ταῦτα, φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν, ἀφ' ἧς οὐδεὶς προσέσχηκεν τῷ θυσιαστηρίῳ*: daß der Priester nach der Ordnung Melchisedechs einen Bruch mit dem alten Priestertum überhaupt bedeutet, ergibt sich aus der Tatsache, daß Jesus nicht aus dem Stamme Levi hervorgegangen ist. Schon seine Abstammung aus Juda ist ein Bruch mit dem Gesetz der Priesterordnung, wonach nur ein Abkömmling Levis Priester werden kann.

V. 15 16 17. *καὶ περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν, εἰ κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδὲκ ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος, ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*: noch mehr ist die Tatsache von der Abschaffung des levitischen Priestertums klar, wenn man bedenkt, daß nach dem Psalmwort („Du bist Priester auf ewig") ein Priester mit Ewigkeits- (und Allmachts)charakter bestellt wird, der also hinausgeht über die gesetzlichen, einschränkenden Bestimmungen bezüglich Abkunft, Art und Dauer, Amtstätigkeit, levitischer Heiligungsmittel[2].

V. 18. *ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγούσης ἐντολῆς διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*: die alte Priesterordnung ist also aufgehoben worden, denn sie war schwach und unnütz hinsichtlich ihrer Leistungen.

V. 19[a]. *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος*: denn das Gesetz hat im ganzen genommen nichts zur Vollendung gebracht, hat keine Gottesgemeinschaft geschaffen. Weil das Ganze (das Gesetz) kraftlos war, deshalb auch der Teil (das Priestertum).

V. 11 enthält ein reales Urteil = wenn . . . war, welches ist dann noch das Bedürfnis? Der Sinn ist aber irreal = wenn . . . wäre (gewesen wäre), läge dann noch ein Bedürfnis vor? — τελείωσις = Vervollkommnung, negativ

---

[1] Dieser Gedanke mochte in urchristlicher Zeit ein starkes Beweismoment bilden gegenüber dem Vorwurf der Juden, ein Priester aus Juda, wie es Jesus nach der Anschauung der Christen sei, sei illegitim (vgl. Jos., Antt. 20, 10, 2, § 226).

[2] Gut bemerkt Theophylakt, der *τάξις σαρκική* hätte eigentlich eine *πνευματική* entgegengestellt werden sollen.

und positiv betrachtet — negativ: Befreiung von Sünde; positiv: innere Durchbildung, Beseligung. Die Seligkeit ist die Krone der τελείωσις. — Der Zwischensatz ist für uns etwas dunkel gehalten. νομοθετεῖν = Gesetzgeber sein; transitiv: durch Gesetzgebung hinstellen auf etwas (ἐπί mit Gen. oder Dat.). Das Priestertum war nicht etwa bloß äußere Begleiterscheinung, sondern es war die Grundlage. Das Volksleben, die ganze Theokratie war auf ihm aufgebaut[1]. — αὐτῆς bezieht sich unter allen Umständen auf ἱερωσύνη, nicht auf τελείωσις. — Von χρεία (= Bedürfnis) hängen die beiden passivisch gemeinten Infinitive ἀνίστασθαι und λέγεσθαι ab. Der zweite Infinitivsatz bringt keinen selbständigen Gedanken, sondern drückt das im ersten Infinitivsatz Enthaltene in negativer Weise aus. — λέγεσθαι kann verschieden übersetzt werden: a) daß er Priester nicht nach der Ordnung Aarons genannt wird, oder b) daß ein anderer Priester erwähnt wird oder genannt wird[2], der es nicht nach der Ordnung Aarons ist.

V. 12. μετάθεσις = Änderung, Umgestaltung. — νόμου ist hier das Priestergesetz im allgemeinen, weniger wahrscheinlich die Thora als Ganzes. Von den Personen wird geschlossen auf die Institutionen, welche sie vertreten.

V. 13. λέγειν ἐπί: vgl. Mk 9, 12 f.; Röm 4, 9. — ταῦτα geht auf Ps 110 (109), 4. — μετέχω = teilhaben an; προσέχω (sc. τὸν νοῦν) = dem Altare sich widmen. μετέσχηκεν und προσέσχηκεν sind konstatierende Perfekta. — In einer Grundbestimmung des levitischen Gesetzes, nämlich in der, welche die Abstammung der Priester betrifft, ist eine Änderung vollzogen, und damit ist auch der Umsturz in der ganzen Heilsökonomie konstatiert. Demgemäß kann nicht von einem friedlichen Nebeneinander der alten und der neuen Ordnung die Rede sein, sondern die alte Ordnung hat überhaupt aufgehört.

V. 14. ἀνατέταλκεν von ἀνατέλλω = aufgehen (zugrunde liegt das Bild von der Sonne oder der Pflanze)[3]. — ὁ κύριος ἡμῶν: gemeint ist Jesus als historische Person. — πρόδηλον[4] ist verstärktes δῆλον, ebenso wie κατάδηλον.

V. 15 u. 16. Der Nachdruck liegt auf V. 16. V. 15[b] ist mehr Füllvers. Aus der Art der Fortpflanzung des Priesteramtes und aus dem Ewigkeitsgedanken wird ein Schluß gezogen auf den niederen und höheren Charakter des Priestertums. — κατὰ τὴν ὁμοιότητα ist ein anderer Ausdruck für κατὰ τάξιν. — Worin die ὁμοιότης besteht, wird im folgenden Vers gesagt. — νόμος hat hier die allgemeine Bedeutung „Norm, Richtschnur". — ἐντολή (von ἐντέλλω = auftragen) sind bestimmte Satzungen des Priestergesetzes, welche die fürs Priesteramt notwendigen Eigenschaften bestimmen, wie Abstammung und gewisse körperliche Eigenschaften. Mittels der Figur der Enallage wird diese Satzung[5] „fleischlich" genannt. — ἀκατάλυτος (von καταλύω zerstören) = unauflöslich.

---

[1] Einige Handschriften haben νενομοθέτητο. Mit Rücksicht auf 8, 6 wird in diesem Fall die Perfektform die richtige sein. — Für αὐτῆς sprechen die besten Handschriften, für αὐτῇ das Ansehen von Chrysostomus, Theodoret und namentlich die bei 8, 6 einstimmig bezeugte Dativkonstruktion. Das zeitlich gefaßte „sub" der Vulgata ist unrichtig.

[2] λέγειν τινα vgl. Mk 10, 18; Jo 1, 15; 6, 71; 8, 27.

[3] Vgl. die atl Bildersprache, welche redet vom Sprößling Davids (Jer 23, 5), des Herrn (Is 4, 2), vom Stern, der aufgeht aus Jakob (Nm 24, 17).

[4] Vgl. 1 Tim 5, 25.

[5] Vgl. die anschauliche Schilderung bei Chrysostomus: τὸ γὰρ λέγειν· περίτεμε (beschneide) τὴν σάρκα, χρῖσον (salbe) τὴν σάρκα, λοῦσον (wasche) τὴν σάρκα, καθάρισον (reinige) τὴν σάρκα, περίκειρον (schere) τὴν σάρκα, θρέψον (nähre) τὴν σάρκα, ἄργησον (gib Ruhe) τῇ σαρκί· ταῦτα, εἰπέ μοι, οὐχὶ σαρκικά;

V. 17. μαρτυρεῖται ist persönlich zu fassen (vgl. 7, 8).

V. 18. Das begründende γάρ schließt an den Gedanken an, der still über dem Vorausgehenden liegt: das atl Priestertum ist aufgehoben worden. — ἀθέτησις (ein Ausdruck aus dem Rechtsleben = Abschaffung, Annullierung[1]) ist wohl äußerlich ein stärkerer Ausdruck als μετάθεσις in V. 12, bringt aber trotzdem an sich keinen neuen Gedanken, etwa in der Weise, daß vorher nur von der Veränderung und jetzt von der Aufhebung die Rede wäre. Der Gedankenfortschritt liegt in 18[b] und 19[a], wo nach der negativen Fassung in V. 11 das positive Resultat ausgesprochen wird: das alte Priestertum hat nichts zur Vollendung gebracht. — προάγων = zeitlich vorausgehend, hier mit dem Nebengedanken: provisorisch[2]. — ἀσθενής = schwach, unfähig, die τελείωσις zu bewirken, und demgemäß auch ἀνωφελής = nutzlos, weil das vollkommene (= übernatürliche) Leben nicht vermittelt wird. Das Neutrum[3] hebt den Charakter der Eigenschaften besonders hervor[4].

V. 19[a]. ὁ νόμος: das ganze mosaische Gesetz, von welchem das Priestertum ein Teil war.

V. 19[b]. *ἐπεισαγωγὴ δὲ* (sc. *γίνεται*) *κρείττονος ἐλπίδος*: durch die Aufstellung des ntl Hohenpriesters ist uns eine höhere Hoffnung geworden, bei der man sich ohne Hindernisse Gott ganz in die Arme werfen kann. Im AT gab's kaum eine halberschlossene Hoffnung, im NT eine volle, ganze. — *δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ* (im AT war der Zutritt zum Heiligen wie zum Allerheiligsten für das Volk verboten. Dies war ein äußeres Symbol, daß wir zu Gott keinen vollen Zutritt hatten, keinen intimen Verkehr mit ihm pflegen durften). Im NT haben wir vollen Zutritt; das Vertrauen ist jetzt unbeschränkt.

V. 20 21 22. *καὶ ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας ... κατὰ τοσοῦτον κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς*: entsprechend der höheren Bezeugung durch den Eid ist der Inhalt der Heilsordnung, von welcher Jesus Bürge geworden ist, ein reicherer. Die höhere formelle Bezeugung ist Maßstab für den tieferen materiellen Inhalt.

V. 23. *καὶ οἱ μὲν πλείονές εἰσιν γεγονότες ἱερεῖς διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν*: im alten Priestertum gab es eine Reihe von Priestern, da infolge des begrenzten menschlichen Lebens das Priesteramt immer wieder auf andere übergehen mußte. Somit herrschte eine Zersplitterung der Kraft, da sie auf viele verteilt war.

V. 24. *ὁ δέ, διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην*: Jesus aber ist der einzige, ewige Hohepriester mit ungeteilter, nie gebrochener Macht.

---

[1] Vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 55 f. — ἀθετεῖν Gal 3, 15.

[2] Der Artikel bei einem Genetiv kann wegfallen, wenn auch das regierende Substantiv ohne Artikel ist; vgl. Winer-Schmiedel § 19, 4.

[3] Vgl. 1 Kor 12, 7; Röm 8, 3.

[4] Das Gesetz hatte relative Bedeutung; vgl. Theophylakt: „Wie die Milch den Kindern ihrem Alter entsprechend nützt, für die Erwachsenen aber weniger entsprechend ist, ebenso war das Gesetz den Juden nützlich, indem es sie wegführte vom Götzendienst und zu Gott führte."

V. 25. *ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ*: als dieser einzige, ewige Hohepriester kann er allen, die an ihn sich halten und im Vertrauen auf ihn Gott sich nahen, volles Heil (= Sündelosigkeit, Gnade und Anteil an Gottes Herrlichkeit) verschaffen. — *πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*: da er ja immerfort lebt, um als Vermittler für sie tätig zu sein.

V. 19b. ἐπεισαγωγή = die Einführung (von ἐπεισάγειν). Das ἐπί im Worte will besagen, daß etwas Neues als Ersatz eingeführt werden soll. — κρείττονος: bessere Hoffnung, als sie vom alten Nomos geboten wurde. — Unter ἐλπίς ist das subjektive Hoffen zu verstehen.

V. 20 f. καθ' ὅσον — κατὰ τοσοῦτο: in dem Grade, daß; als Prädikat ist aus V. 21 ἱερεὺς γέγονεν zu ergänzen (oder aus V. 19 ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος oder aus V. 22 ἔγγυος κρείττονος διαθήκης γέγονεν). — ὁρκωμοσία (von ὅρκος und ὄμνυμι) = Eidschwur: die Tätigkeit des Schwörens. — V. 21 ist ein eingeschobener Satz. — οἱ μέν sind die levitischen Priester, ὁ δέ ist Christus. — εἰσὶν γεγονότες: Umschreibung des Perfekts.

V. 22. ἔγγυος = Bürge (auch in Papyri vorkommend), der persönlich für etwas haftet oder einsteht. — διαθήκη (von διατίθημι) heißt: a) die Anordnung, b) der auf Grund einer Anordnung eingetretene Rechtszustand oder Heilszustand, demgemäß auch Bund (hebräisch בְּרִית), c) letzte Verfügung = Testament[1]. An unserer Stelle paßt die zweite Bedeutung (Heilsverordnung = Zustand) am besten. — „Bürge" ist Jesus insofern geworden, als er durch sein hohepriesterliches Amt sorgen kann, daß das vollere Gnadenverhältnis, das er durch sein Kreuzesopfer geschaffen hat, auch ganz (hier und im Jenseits) verwirklicht wird.

V. 23 f. καί bringt einen neuen Grund. — παραμένειν: im priesterlichen Amte bleiben oder bei den Menschen und damit indirekt im Amte. Dagegen μένειν in V. 24 bedeutet „am Leben bleiben". — ἀπαράβατος (von παραβαίνω und α privativum) hat sonst passive Bedeutung = das nicht überschritten, verletzt werden kann = unverletzlich. Die Vulgata dagegen faßt es aktiv = das nicht vorübergeht (sempiternum). Das Wort gehört der späteren Gräzität an. — ἔχειν mit prädikativem Akkusativ = haben als[2].

V. 25. ὅθεν = daher. — εἰς τὸ παντελές wird von den Exegeten verschieden aufgefaßt: a) graduell: vollständig, ganz, b) zeitlich: für immer (vgl. εἰς τὸ διηνεκές V. 3 u. 10, 1)[3]. — ἐντυγχάνειν (sc. θεῷ) bedeutet ursprünglich „mit jemand zusammenkommen", also mit Gott zusammenkommen, um seinen Einfluß für jemand geltend zu machen[4].

---

[1] *διαθήκη* findet sich öfters im Hebr (8, 6; 9, 15—17; 10, 29; 12, 24; 13, 20; in Zitaten 8, 8—10; 9, 4 20; 10, 16; vgl. 2 Kor 3, 6). In der Septuaginta heißt *διαθήκη* meistens „Bund" (wobei ursprünglich an zwei Kontrahenten zu denken ist); in der attischen Rechtssprache und in der späteren Koine, auch bei Philo und Josephus, hat es die Bedeutung von „Testament" (= letzte freiwillige Verfügung vor dem Tode zugunsten eines andern). Letztere Bedeutung findet sich Hebr 9, 16. Indes durch den Einfluß des AT (vgl. die Jeremiasstelle in Hebr 8, 8—12) hat das Wort einen gewissen Mischcharakter erhalten; es bedeutet einfach eine hochherzige, freiwillige Gnadenstiftung, wobei der Gedanke an den Tod und an zwei Kontrahenten wegfällt. [2] Vgl. 2 Tim 1, 3.

[3] Alte Exegeten, wie Chrysostomus, Ökumenius, vertreten die zeitliche Auffassung.

[4] *ἐντυγχάνειν* ist ein echt Paulinischer Ausdruck; vgl. Röm 8, 27 u. 34. Auch in andern Büchern des NT findet sich der Vermittlungsgedanke; vgl. 1 Jo 2, 1:

V. 26. *τοιοῦτος γὰρ ἔπρεπεν ἀρχιερεύς*: denn ein solcher Hoherpriester, der immerfort eintritt für uns, wurde durch unsere Heilsbedürfnisse gefordert. — *ὅσιος*: der heilig ist, dessen Denken, Handel und Wandel ganz auf das Heilige und auf Gott eingestellt ist. — *ἄκακος*: der schlechthin sündelos ist. — *ἀμίαντος*: rituell und sittlich unbefleckt, von den unheiligen Einflüssen der Umwelt nicht berührt. — *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*: ohne jeglichen Zusammenhang mit den Sündern. — *καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος*: hoch über die Himmel erhoben, also in hochangesehener, einflußreichster Stellung.

V. 27. *ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ*: dessen Mittlertätigkeit volle Arbeit ist und volle Durchschlagskraft besitzt im Gegensatz zu der des atl Hohenpriesters, dessen Tätigkeit und Erfolg gelähmt ist dadurch, daß er zuerst für sich selbst opfern muß, hierauf für die Sünden des Volkes — und zwar dies täglich, also mit schwachen Erfolgen beim einzelnen Opfer. — *τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ, ἑαυτὸν ἀνενέγκας*: bei Jesus hat ein einmaliges Opfer genügt; Jesus ist Priester und Opfer zugleich.

V. 28. *ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν*: der Hohepriester hat es wohl nötig, für seine eigenen Sünden zu opfern. Denn er ist ja ein mit Schwäche behafteter Mensch, wie denn das alte Gesetz Menschen zu Hohenpriestern bestellt. — *ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον*: unser Hoherpriester, wie er durch das Eidwort aufgestellt wird, braucht nicht für sich zu opfern (und er ist in allem das volle Ideal eines

---

„Wir haben einen Stellvertreter beim Vater, Jesus Christus." Als Verherrlichter ist also Jesus nach Johannes Fürsprecher und erwirbt uns Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden. In 1 Tim 2, 5 ist er „Vermittler zwischen Gott und den Menschen". Auch in den Tagen seines Fleisches war Jesus Fürsprecher und richtete an den Vater flehentliche Gebete für seine Jünger (Lk 6, 12. Jo 17, 9), speziell für Petrus (Lk 22, 32), und für seine Feinde (Lk 23, 34); vgl. auch den Vermittlungsgedanken in Jak 5, 16. Zu *ἐντυγχάνειν* vgl. Deißmann, Bibelstudien 117 f. — Über die Art der Vermittlung sagt Thomas: Christus interpellat pro nobis, humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando et sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo. Estius bemerkt noch, diese intercessio sei keine summissa postulatio: Non enim Christo iam in gloriam Patris assumpto convenit illa supplicandi humilitas, qua usus est in diebus carnis suae mortalis. Obwohl *ἐντυγχάνειν* den Gedanken weckt an die hohepriesterliche Tätigkeit am Versöhnungstage, darf man aus dieser Stelle nicht schließen, es müsse die Tätigkeit Jesu im Himmel ein dem Opfer des Hohenpriesters entsprechender Akt sein; demgemäß müsse Jesus auch noch im Jenseits ein eigentliches Opfer darbringen. Denn nach Hebr ist das Pendant zum Opfer des Versöhnungstages das Kreuzesopfer (gegen Zill).

Hohenpriesters); denn er ist ein Hoherpriester, der ewig über alle Sünden erhaben und im Himmel verherrlicht ist.

V. 26. τοιοῦτος schließt an das unmittelbar vorhergehende πάντοτε ζῶν, εἰς τὸ ἐντυγχάνειν an. Durch ἐντυγχάνειν, das an die hohepriesterliche Tätigkeit am Versöhnungstage erinnert, wird der Gedankengang wieder in das bereits Kap. 5 gelegte Geleise gebracht, was auch durch ἀρχιερεύς im Gegensatz zu dem sonst in Kap. 7 gebräuchlichen ἱερεύς äußerlich hervortritt[1]. Durch die verschiedenen auf ἀρχιερεύς folgenden Attribute wird zugleich eine zusammenfassende Charakteristik gegeben; durch eine Reihe höchster Wertprädikate wird eine große Kontrastwirkung erzielt. — ἔπρεπεν: war durch unsere Bedürfnisse gefordert (vgl. 2, 10). — Die Bedeutungen der ersten drei Adjektiva gehen mehr oder weniger ineinander über; was ὅσιος positiv sagt, drückt ἄκακος (vom Bösen unberührt) negativ aus. — ἀμίαντος erinnert zunächst an die levitische Reinheit, bezeichnet aber dann in weiterem Sinn die völlige Makellosigkeit Christi nach innen und außen (= von keiner Gemeinschaft mit der Sünde befleckt). Diese Eigenschaften waren auch vom Priester des AT verlangt[2]; nur waren sie dort relativ vorhanden, bei Christus dagegen sind sie in vollstem Maße vertreten. — κεχωρισμένος erinnert wohl an die gesetzliche Vorschrift, wonach sich der Hohepriester vor dem Versöhnungsfeste von allem, sogar von seiner Familie trennen mußte, um ganz der Sünderatmosphäre entzogen zu sein; es bezeichnet eine moralische Beschaffenheit = er ist innerlich von den Sündern abgesondert, steht also in keiner Beziehung zu ihrer Sünde. Manche Exegeten nehmen es zusammen mit dem folgenden Attribut und denken auch bei κεχωρισμένος an das Entrücktsein von der Erde; nur sollte dabei der moralische Gedanke hereinbezogen werden = diese volle Sündelosigkeit wird auch von Gott anerkannt. — ὑψηλότερος γενόμενος[3]: dadurch wird seiner Vollkommenheit von Gott das äußere Siegel aufgedrückt.

V. 27. καθ' ἡμέραν[4]: gemeint ist das Opfer des großen Versöhnungstages in erster Linie; dann ist aber auch gedacht an die andern Opfer, welche

---

[1] V. 26, welcher ein übermenschliches Wesen als Hohenpriester verlangt, steht keineswegs im Gegensatz zu 2, 14—18 und 4, 15 f. Auch bei den letzteren Stellen steht im Hintergrund der Gottmensch. Die Stellen 2, 14 usw., wo mehr die menschliche Natur betont ist, und 7, 26 geben ein schönes Gesamtbild (gegen Windisch).

[2] Vgl. Lv 21, 6. [3] Vgl. 4, 14 und Eph 4, 10.

[4] In καθ' ἡμέραν liegt ein gewisses exegetisches Problem. Unbestreitbar ist in V. 27 an das Opfer des Versöhnungstages gedacht. Nur an diesem Tage war die in diesem Vers gegebene Ordnung des Opfers (πρότερον — ἔπειτα) vorgeschrieben; nur an diesem Tage war das Opfer ein Versöhnungsopfer im ausgesprochenen Sinne des Wortes. Damit scheint nun καθ' ἡμέραν im Widerspruch zu stehen, da jenes Versöhnungsopfer nur einmal stattfand. Die Schwierigkeit wird von den Exegeten verschieden gelöst. Rasche Kritiker sagen, der Verfasser habe sich schwer geirrt, da er das tägliche Opfer als Sühnopfer ausgebe. Vorsichtige Exegeten suchen andere Lösungen: a) Zunächst möchte man versucht sein, in dem Ausdruck einen Mangel an Schärfe zu sehen und ihn in allgemeinerem Sinne zu fassen, ohne daß „Tag" betont wird = welcher nicht immer oder alle Jahre am Versöhnungstage nötig hat... (Bleek, v. Soden). Allein das folgende betonte ἐφάπαξ macht gewisse Schwierigkeiten. b) καθ' ἡμέραν wird nur auf Christus bezogen = der nicht nötig hat, Tag für Tag (= stets) wie der Hohepriester alljährlich ein Opfer darzubringen, d. h. er braucht das Sühnopfer nicht fortwährend zu erneuern (Zill,

von den andern Priestern täglich im Auftrag des Hohenpriesters dargebracht wurden [1], oder an die Opfer, welche der Hohepriester in späterer Zeit täglich selbst darbrachte. Die Tätigkeit des Hohenpriesters war in späterer Zeit ohnehin etwas wandelbar. Wenn auch καθ' ἡμέραν ursprünglich „täglich“ bedeutet, so ist es nicht so buchstäblich zu nehmen; es ist mehr Unterlage für den Hauptgedanken, daß des Hohenpriesters Opfer nur schwach, das Christi allwirksam ist. — ἀνάγκην ἔχει bedeutet die moralische Nötigung. — τοῦτο sc. Darbringung für die Sünden des Volkes; es kann sich nicht beziehen auf den ganzen Komplex des Vorhergehenden, da ja Christus sündelos ist [2]. — ἀνενέγκας (von ἀναφέρειν: auf den Altar hinaufbringen = προσφέρειν) ἑαυτόν besagt, daß Jesu Hingabe ein wirkliches **Opfer** ist. Denn die Selbsthingabe muß etwas sein, was dem hohepriesterlichen Opfer des Versöhnungstages entspricht. — ἑαυτόν ist betont und steht im Gegensatz zu den atl θυσίαι [3].

V. 28 ist weitere Begründung, weshalb Christus es nicht nötig hat, ein Opfer für seine Sünden darzubringen. Manche vorausgehenden Gedanken werden in diesem Vers nochmals zusammengefaßt. Es ist ein stilistisch abgewogener Satz und enthält schöne Antithesen: ὁ νόμος — ὁ λόγος τῆς ὁρκωμοσίας; ἀνθρώπους — υἱόν; ἀσθένειαν — τετελειωμένον. υἱόν erinnert an das Psalmwort 2, 7. — μετὰ τὸν νόμον bezeichnet nicht bloß das spätere historische Eintreffen, sondern auch den Ersatz durch Besseres. — τετελειωμένον bezeichnet die innere sittliche Vollendung sowie die äußere Erhöhung.

Der ideale Priesterdienst Jesu. (8, 1 bis 9, 28.)

a) Der ideale Ort und der ideale Inhalt dieses Dienstes im allgemeinen. (8, 1—13.)

(1) Der Schwerpunkt bei unserem Thema liegt in dem Gedanken: Der Hohepriester, den wir haben, ist von einzigartigem Charakter; hat er sich doch im Himmel zur Rechten des in Majestät gehüllten Thrones gesetzt (2) als Verwalter des Heiligtums und der wahrhaften Stiftshütte, welche der Herr errichtet, nicht ein sterblicher Mensch. (Hoherpriester ist er im Himmel; das geht aus folgendem hervor:) (3) Jeder Hohepriester muß Gaben und Opfer darbringen; darin liegt der

---

Zahn, Weiß), oder: welcher bei seinem täglich eintretenden Vermittlerdienste es nicht nötig hat ... (Seeberg). Indes *καθ' ἡμέραν* wird auch auf den Hohenpriester zu beziehen sein.

[1] Vgl. Sir 45, 14 und Lv 6, 12—16. Der Hohepriester hatte ein Speiseopfer zu bringen, das aber zugleich Brandopfer war. Auch das Brandopfer besaß sühnende Wirkung (Lv 1, 4; 14, 20; 16, 24). Nach der Mischna richteten die Priester dieses Opfer her. Nach Josephus (Bell. Iud. 5, 230) brachte es der Hohepriester an Sabbaten und Festtagen in eigener Person dar.

[2] Auf alle Fälle kann nicht eine dem Opfer des Hohenpriesters für sich selber entsprechende Tätigkeit gemeint sein (gegen Schmitz, der an die *ἱκετηρίαι* 5, 7 denkt und sagt, der Verfasser des Hebr habe 7, 27 nicht einen ganz adäquaten Ausdruck für das 5, 7 angedeutete Bittopfer gefunden).

[3] In dem einmaligen Opfer 7, 27 liegt kein Widerspruch zu 8, 1—4, wo eine fortgesetzte himmlische Opfertätigkeit vorausgesetzt ist. Denn die weitere Opfertätigkeit Christi vollzieht sich auf Grund des einmaligen Opfers. Daraus folgt, daß das *ἐφάπαξ* auch keineswegs gegen das Meßopfer ausgebeutet werden kann. — Die Betonung des *ἐφάπαξ* ist gut Paulinisch; vgl. Röm 6, 10.

Zweck seiner Bestellung. Also — das ist die zwingende Logik — muß auch Jesus ein Opfer haben. (Somit muß er seines Amtes im Himmel walten;) (4) denn lebte er auf Erden, so wäre er gar nicht Priester, da ja schon gesetzliche Priester da sind, (5) welche übrigens nur einem Institute dienen, das sich zum himmlischen Heiligtum ausnimmt wie Umriß und Schatten, wie denn ja Moses, als er daranging, die Stiftshütte zu errichten, eine diesbezügliche Anweisung erhielt in den Worten (Ex 25, 40): „Sieh zu, das Vorbild, das dir auf dem Berge gezeigt, soll dir bei dem Bau der Hütte in allweg Modell sein.“ [1] (6) Nun aber hat der Dienst, den Jesus bekommen, einen höheren Charakter, da auch der Bund, dessen Mittler er ist, einen höheren Inhalt aufweist, ruhend auf segensreicheren Verheißungen. (Der AB steht nicht hoch genug;) (7) denn wenn er, der erste, untadelig wäre, so würde nicht Platz gesucht werden für einen zweiten. (8) Denn Gott erhebt ja den Ruf nach einem neuen in seiner Anklage gegen Israels Söhne [2]. „Gebt acht“, so spricht er (Jer 31, 31—34), „die Stunde kommt, wo ich fürs Haus Israel und für das Haus Juda einen neuen Bund zum vollen glücklichen Abschlusse bringe — (9) nicht soll es ein Bund sein wie der, den ich mit ihren Vätern geschlossen am Tage, da ich meine Hand in die ihre gelegt, sie aus Ägyptens Drangsal zu führen — denn sie haben meinem Bunde nicht die Treue gewahrt, so vergaß ich meine Sorge für sie. (10) Vielmehr darin soll der Bund bestehen, den ich mit Israels Hause schließen werde nach Verlauf jener Tage: meine Gesetze will ich in ihre innerste Gedankenwelt legen und auf ihre Herzenstafeln sie schreiben; ich will ihr Gott, sie sollen mein Volk sein. (11) Da soll keiner mehr seinen Nachbar, keiner mehr seinen Bruder belehren: Öffne dein Auge dem Herrn; denn alle, klein wie groß, werden mich kennen. (12) Gnädig werde ich sein ihrem unrechten Handeln, ihrer Sünden und Ungerechtigkeiten will ich nicht mehr gedenken.“ — Soweit der Herr. (13) Nun, indem er sagt „neu“, hat er den alten für veraltet erklärt; was aber altert und senil wird, ist reif fürs verzehrende Grab.

Sinn: Also auch wir im ntl Reiche dürfen den Hohenpriester nicht missen. Auch wir haben eine priesterliche Licht- und Segensgestalt — einen Hohenpriester im Himmel. Ja dieses Wort „Hoherpriester im Himmel“ ist wie ein güldenes Wunder; dieses Wort schaut uns an wie ein Stern aus einer besseren Welt, der Purpurlicht ins glänzende Auge uns wirft. Jesus, sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, ist unser Hoherpriester, Hoherpriester im Himmel — nicht langsam genug können wir diesen Satz vor uns hinsprechen. Im Himmel! wo Gottes Macht und Kraft so ungehemmt waltet und aus unversieglichem Born der Segen tausendfach quillt, wo alle Gebete der Menschen einmünden und die Gnaden uns Menschen zugewogen werden. Im Himmel vor Gottes Throne, wo gleichsam der Punkt ist, das Weltall aus den Angeln zu heben! Im Himmel ist unseres Hohenpriesters Wort kein Lispeln und Stammeln, kein demütig Stehen und Knien, sondern offene Aussprache, ein Reden von Auge zu Auge, eine siegende Gewalt! Im Himmel! Das ist nicht der bescheidene Raum des irdischen Zeltes, den Gottes Gegenwart füllt; da ist die Stätte der Enge, die irdische Stiftshütte, zur grenzenlosen Weite geworden. Der Himmel! Das ist die Sonnenwelt, die auf die blasse Schattenwelt des Zeltes,

[1] Wörtlich: Du sollst alles machen nach dem Vorbild.

[2] Wörtlich: Denn sie tadelnd sagt er.

den plastischen, seelenvollen Ausdruck der Himmelsidee, majestätisch herabblickt. Im Himmel Hoherpriester sein ist etwas anderes als (wie der irdische Hohepriester) draußen stehen an einem gesegneten Punkte der Welt. — Ist Jesus Hoherpriester, d. h. Priester mit Opfer, so ist der Himmel der einzig denkbare Ort für sein priesterlich Wirken. Auf Erden kann er's nicht sein, denn dort sind die gesetzlichen Priester mit ihren gesetzlichen Opfern; in diese brüchige Menschenkette kann und will er nicht eindringen. Nein, sein Dienst hat einen höheren Charakter, eine höhere Weihe; er hat heiligere Werte zu vermitteln. Er ist der Hohepriester des neuen, seligen Äon, wo höhere Kräfte und Güter zwischen Gott und den Seelen umgesetzt werden, der Gnadenzeit mit volleren Lebensformen, tieferem Lebensgehalt und höheren Zielen (je höher aber das Leben ist, das vermittelt wird, desto mehr stuft sich die Größe des Lebensvermittlers empor). Das ist der neue Gnadenbund, den schon das AT mit sehnsüchtiger Stimme gemeldet und den Jeremias in heller Prophetenperspektive uns zeichnet: einen Bund, wo ein starkes Gottesleben den Menschen erblüht mit frischen Impulsen von innen und starker seelischer Spannkraft, mit verborgenen Höhen und Tiefen, voll aktiven Willens und stillen Erlebens, voll starken Heiligkeitswillens, so daß die Gottesgesetze nicht fremd wie kalter Marmor uns anstarren, sondern zur zweiten Natur werden, voll Harmonie zwischen Gott und dem Menschen, wo Gott mit Kraft und Gnade beglückt, der Mensch wie ein gehorsames Kind an Gottes Seite sich anlehnt, voll spontanen, freudigen Glaubens und Geistesglut der Gottesliebe — einen Bund, dem das Zeichen des Friedens, das stille Vergessen und liebevolle Verzeihen der Sünden als Grundvoraussetzung nicht mangelt. Ein Liebesbund soll es sein, dessen Odem wie warme, erlösende Frühlingsluft über das Haus Israel und das Haus Juda dahinzieht, nicht mehr ein Rechtsbund, der drohend sich gegen das treubrüchige Israel wendet. — Also von einem neuen Bunde hören wir hier; damit ist eo ipso dem alten von Gott das Urteil gesprochen. Denn dem Neuen gehört die Zukunft, das Alte gehört der modernden Vergangenheit an. — Wohlan, ist es nicht töricht, dem Schatten noch irgendwelche Beachtung zu schenken, wenn der Körper selbst, der den Schatten warf, bereits auf den Plan tritt?

Paulus hat den Nachweis geliefert, daß in der vom neuen Hohenpriester handelnden Psalmstelle ein vollständiger Bruch mit dem bisherigen Priestersystem angedeutet ist. Mit Rücksicht auf das levitische Priestertum steht also Jesus vollkommen einwandfrei da, ja er steht schon im Hintergrund des Alten Gesetzes. Diese Untersuchungen und Fragen bilden mehr die rechtliche Seite des Hohepriestertums. Mit 7, 26 ist Paulus unvermerkt auf den Hohenpriester und damit auf die persönliche Seite seines Problems zurückgekommen. Er sagt: Jesus ist der ideale Hohepriester vermöge seiner Eigenschaften (7, 26—28). Daraus wird nun eine besondere Eigenschaft noch eigens hervorgehoben: seine Stellung im Himmel. Damit ist verbunden ein idealer Priesterdienst, der er-

schlossen wird: a) aus der Betrachtung des Ortes (8, 1—5) und b) aus dem ganzen Charakter und den Lebensformen seines Dienstes (8, 6—13).

Die Ausführungen haben nicht bloß theoretische, dialektische Bedeutung, sondern enthalten viel Stimmungswert. Offenbar konnten sich die Judenchristen von den konkreten Formen des jüdischen Priestertums nicht trennen und waren in ihrem praktischen Leben noch ganz in den atl Anschauungen verfangen. Sie dachten sich wohl, die alte Zeit mit ihrer Religion gehe weiter bis zur Wiederkunft Christi. So entstand ein jüdisch-christlicher Synkretismus. Gegen diesen wendet sich Paulus und sagt, daß in allweg eine neue, höhere Form der Religion auch nach der praktischen Seite durch Christus eingeführt wurde. Er will mit der Illusion des Laissez faire, laissez aller aufräumen, als ob Christus den vollen Frieden mit der alten Ordnung bedeutete. „Christus ist unser Hoherpriester, also brauchen wir mit dem Hohenpriester auf Erden weder äußere noch innere Fühlung zu halten“, ist der Untersinn seiner Worte.

Die Ausführungen haben somit apologetischen Unterton; zugleich aber spricht ein stolzes, freudiges Christenbewußtsein aus ihnen. Aber nicht bloß offensiven, sondern auch defensiven Charakter haben die Ausführungen. Mit andern Worten: Neuisrael mußte seine Existenzberechtigung nachweisen. Die praktische Frage war die: Darf das Sondervolk und die Sonderreligion der Christen einen „Platz“ (vgl. *τόπος* V. 7) unter der Sonne haben? Hat diese Sonderkirche einen gottgegebenen Rechtstitel? Paulus antwortet darauf: Ja. Die Sonderkirche ist im *νόμος* vorgesehen; schon im Gesetz hat sie einen *τόπος*.

V. 1. *κεφάλαιον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις*: was den bisherigen Ausführungen über das Thema vom Hohepriestertum Christi die Krone aufsetzt, ist folgender Gedanke. — *τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς*: wir haben einen Hohenpriester von der allerhöchsten Qualität, nämlich einen, der sich zur Rechten Gottes gesetzt hat und somit auch Mitregent ist, also einen Fürbitter in Gottes nächster Nähe. —

V. 2. *τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος καὶ οὐκ ἄνθρωπος*: der priesterliche Dienste verrichtet im himmlischen Heiligtum und in der vollkommenen, vorbildlichen Stiftshütte, die das unmittelbarste Werk Gottes ist. Wie der irdische Hohepriester im Allerheiligsten und in der Stiftshütte im allgemeinen seines Amtes waltet, so tut dies Christus im Himmel; der Himmel ist sein Tempelbereich.

V. 3 u. 4. *πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται*: nur im Himmel kann sein Wirkungskreis sein; denn als Hoherpriester, der doch auch opfern muß, wenn er wahrer Hoherpriester sein soll, hat er keinen Platz im irdischen Heiligtum, das die Domäne der levitischen Priester ist —

V. 5. *οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν*: die in der Stiftshütte dienen, dem schwachen Umriß und dem Schatten des Himmels. — *καθὼς κεχρημάτισται Μωυσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν*: dem Bau der Stiftshütte lag eine diesbezügliche spezielle Anweisung Gottes zugrunde, die Moses von Gott erhalten hatte.

V. 6. *νυνὶ δὲ διαφορωτέρας τετύχηκεν λειτουργίας*: nun aber hat er als Hoherpriester des Himmels im Gegensatz zum irdischen Hohenpriester einen höheren Dienst erlangt. — *ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης*: Maßstab für den höheren Charakter seines Dienstes ist der höhere Bund, dessen Mittler er ist; die Würde und Hoheit des ntl Hohenpriesters steigt proportional dem Lebensinhalte des ntl Bundes — *ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται*: der auf höhere Verheißungen gesetzlich gegründet ist oder in seinem Inhalte und seinen Zielen eine größere Höhenlage aufweist.

V. 7. *εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος*: der AB weist selber über sich hinaus nach einem vollkommeneren. Der Ruf nach einem vollkommeneren Bund und der Glaube an den himmlischen Hohenpriester ist demgemäß nicht üble Reformsucht, sondern Forderung Gottes.

V. 8. *μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει: „ἰδού, ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινήν*: angesichts der persönlichen Schwäche der Juden und der mißlichen Erfahrung mit dem AB, sagt Gott durch den Propheten Jeremias, will ich einen neuen Bund schließen. Das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen soll ein anderes werden.

V. 9. *οὐ κατὰ τὴν διαθήκην* usw.: dieser Bund ist doppelt gezeichnet. Zuerst das negative Merkmal: er soll nicht sein wie der AB, der in einem kritischen Moment geschlossen wurde zum Zwecke, den Juden die nationale Selbständigkeit zu wahren und dadurch die natürlichen Voraussetzungen zur Berufung als Gottesvolk zu erhalten. — *ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει κύριος*: dieser neue Bund ist notwendig, weil der alte keine richtigen religiösen Früchte trieb und schließlich in Unsegen endete.

V. 10. *ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη* usw.: fürs zweite das positive Merkmal des NB! — *διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς*: Innerlichkeit, volle Hingabe und innere Ergriffenheit soll die neue Gnadenordnung schaffen. — *καὶ ἔσομαι*

αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν: starke, heilige Wechselbeziehungen, mächtige Anziehungskraft sollen zwischen Gott und seinem Volke herrschen; Gott sorgt für ihre religiösen Interessen, sie bleiben ein dankbares, folgsames Gottesgeschlecht ohne Emanzipationsgelüste.

V. 11. *καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, λέγων· γνῶθι τὸν κύριον*: der Gottesglaube wird nicht mehr von außen mit Mühe von höher gebildeten oder gotterleuchteten Elementen der Gottesgemeinde zugetragen und vermittelt werden, sondern es wird eine heilige Glaubensbereitschaft und Glaubensbrüderschaft herrschen — *ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν*: weil alle ohne Unterschied des Alters und Standes infolge höherer Erleuchtung eine lebendige Gotteserkenntnis haben werden.

V. 12. *ὅτι ἵλεως ἔσομαι* usw.: diese neue Gnadenordnung mit innerem Leben und universeller, selbsteigener Gotteserkenntnis, dieses seelische Höhenleben wird möglich sein, weil Störungen des Einklangs zwischen Gott und Menschen durch die Sünde nicht mehr möglich sind. Nur in einer Gnadenordnung, wo die Sünde nicht mehr hemmend und zerstörend eingreifen kann, ist ein religiöses Leben im höheren Stile denkbar. Ebendeswegen verlief das religiöse Leben im AB obenhin und mechanisch, weil die Vorbedingung für volle Entfaltung Gottes und des Menschen, die Sündennachlassung, fehlte.

V. 13. *ἐν τῷ λέγειν „καινὴν" πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην*: wenn Gott sagt: „Ich will einen ‚neuen' Bund schließen", so hat er damit indirekt den ersten mit Moses geschlossenen Bund für „alt" erklärt. — *τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*: was aber alt und greisenhaft geworden ist, d. h. die Lebenskraft eingebüßt hat, hat kein Existenzrecht mehr und muß verschwinden.

V. 1. κεφάλαιον[1] (sc. ἐστιν) kann heißen: a) Zusammenfassung, Resultat; b) Hauptsache. An unserer Stelle paßt keine von diesen Bedeutungen; es wird vielmehr etwas Neues eingeführt, das dem Bisherigen die Krone aufsetzt. Es wird also gesagt, daß die Krone beim Hoherpriester-Sein in seinem Amtieren in unmittelbarer Gottesnähe liegt[2]. — Die Erklärer, welche im Hebr

---

[1] Auch bei Thukydides, Plato, Isokrates, Philo gebraucht.

[2] Die Lehre des Hebr stammt aus dem christlichen Bewußtsein und kann aus Ps 110 (109), 4 begründet werden. Freilich kennt auch das spätere Judentum die Idee von der Fürbitte im Himmel (vgl. Onias und Jeremias 2 Makk 15, 12—14). Es ist aber zuviel gesagt, wenn Windisch (67) erklärt, schon das Judentum kenne einen im Himmel vor Gottes Thron sich entfaltenden Versöhnungsdienst, dessen es sich ständig getrösten könne. Windisch weist hin auf Henoch (in der Himmelfahrt Henochs), Levi (in der Himmelfahrt Levis, Test. Levi 2—5) und auf Michael, der im Talmud geradezu die Rolle eines himmlischen Hohenpriesters spiele. Indes

eine Homilie erblicken, sehen in V. 1ª gerne einen didaktischen Wink, wodurch wie in einer Predigt die erschlaffte Aufmerksamkeit der Zuhörer wieder geweckt werden soll. — ἐπὶ τοῖς λεγομένοις geht auf das V. 26 f. Gesagte, auf die Tatsache der hohepriesterlichen Tätigkeit und die hohepriesterlichen Eigenschaften. Deswegen machen manche Exegeten nach 7, 25 einen Einschnitt und nehmen 7, 26 ff. zu Kap. 8.

V. 2. λειτουργός ist prädikative Bestimmung zu ἐκάθισεν; es bedeutet den Diener zunächst in profanen, dann aber auch in religiösen Dingen. — τὰ ἅγια = das Heilige, hier dem Sinne nach das Allerheiligste, der Ort der unmittelbaren Gegenwart Gottes, während unter σκηνὴ ἡ ἀληθινή das Zelt im weiteren Sinn zu verstehen ist. — ἀληθινός = wahrhaftig im Gegensatz zum Abbildlichen, Unvollkommenen. Auch zu ἁγίων könnte man ἀληθινῶν ergänzen. Mit atl Mitteln wird die hohepriesterliche Tätigkeit Jesu für uns geschildert. Es darf also daraus nicht geschlossen werden, daß im Himmel ein analog der Bundeslade abgeteilter Raum oder eine ähnliche Einrichtung sei. Motive, den Himmel als Gegenstück zur Stiftshütte zu fassen, waren durch Bilder des AT[1], wie Palast, Thron, heiliger Tempel, die auf den Himmel angewendet werden, gegeben. Erst in der späteren jüdischen Theologie wurden jüdische Einrichtungen auch in den Himmel verlegt. Der Hebr steht aber überall auf dem Boden des alten Judentums, der Thora. — ἔπηξεν hat Anklang an Ex 33, 7, wo berichtet wird, daß Moses das Zelt außerhalb des Lagers aufgeschlagen habe.

V. 3. πᾶς γὰρ ἀρχιερεύς erinnert an 5, 1. Das γάρ kann doppelt erklärt werden: a) es begründet den Gedanken, warum Christus im Himmel hohepriesterliche Tätigkeit ausübt (V. 3—5 wird als zusammengehörig betrachtet); b) es begründet, warum Jesus voller λειτουργός ist (Bezugnahme auf V. 2; V. 4 und 5 besagen dann, warum diese Tätigkeit als λειτουργός nur im Himmel stattfinden kann). — ὅθεν ≐ daher. — Der Inhalt der Opfergabe wird vorläufig mit Stillschweigen übergangen.

V. 4. Der Hinweis darauf, daß Jesus als Hoherpriester auf der Erde keinen Platz hat, läßt stark vermuten, daß mit einem noch zu Recht bestehenden Opferdienst in Jerusalem gerechnet wird. Nur bei dieser Annahme hat der Schluß ein gewisses Gewicht und aktuelle Bedeutung.

V. 5. ὑπόδειγμα = Umriß, Skizze (noch 9, 23), σκιά = Schatten im Gegensatz zum Körper, oder Abbild im Gegensatz zum Urbild. Durch den scheinbar nur nebenbei hingeworfenen Gedanken vom schattenhaften Stiftszelt wird der alte Priesterdienst als minderwertig hingestellt. — ἐπουράνια = die himmlischen Dinge, das Heiligtum des Himmels. — λατρεύω[2] steht hier für λειτουργεῖν = kultische Handlungen verrichten. — χρηματίζω a) aktivisch: Geschäfte treiben, speziell Rat erteilen; b) passivisch: eine göttliche Offenbarung erhalten. — τύπος = Vorbild, Modell. Moses erhielt den Auftrag, die Bundeslade genau nach dem Modell anzufertigen, das ihm auf dem Berge gezeigt wurde[3]. Faßt man den in V. 5ª enthaltenen Vergleich scharf, so müßte dieses Modell ein Abbild des himmlischen Heiligtums gewesen sein. Man könnte aber auch den Vergleich mehr allgemein fassen

---

genauer besehen besteht der ganze „himmlische Dienst" Henochs in seinem zugkräftigen Beispiel; Levis Priesterweihe im Himmel ist künstlich-mystisch in den Himmel verlegt, seine priesterliche Amtstätigkeit vollzieht sich auf der Erde. Betreffs Michael vgl. oben S. 142.

[1] Vgl. Ps 11, 4 (10, 5); 18 (17), 7; 29 (28), 9; Is 6, 1 ff.; Ez 40 ff.; Mich 1, 2.

[2] *λατρεύω* wird gebraucht a) von der Gottesverehrung im allgemeinen, Mt 4, 10; Lk 4, 8; Apg 24, 14; Hebr 9, 14; b) von kultischer Verehrung, Hebr 9, 9; 10, 2; 13, 10. [3] Ex 25, 40.

und mehr an Ähnlichkeiten als an genaue Kopie denken. Jedenfalls darf nicht aus dem Vers herausgelesen werden, im Himmel sei das Modell der Bundeslade. In der Stiftshütte lag eben die Idee des himmlischen Heiligtums. — 8, 5 wie 9, 11 23 und 10, 1 sollen nach vielen Exegeten ein Beweis sein für den hellenistisch-alexandrinischen Einschlag im Hebr. Es komme hier eine dualistische Zerspaltung der Welt in vollkommene himmlische Urgestalten und irdische Nachbilder zum Vorschein, wie denn auch bei Philo ein starker Dualismus zwischen sinnlicher und unsichtbarer, himmlischer Welt herrsche. Allein die Aussage des Hebr 8, 5 läßt sich schon aus Ex 25, 40 und jüdischen Anschauungen verstehen. Die Scheidung von sinnlicher und übersinnlicher Welt, Unten und Oben war mindestens eine Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens. Dies brauchten sich die Christen nicht von den Alexandrinern sagen zu lassen.

V. 6. νυνὶ δέ bringt den Gegensatz zu μέν in V. 4 = nun aber, da er nicht auf Erden, sondern im Himmel ist. Aus der Erhabenheit der ntl Gnadenordnung wird ein Schluß gezogen auf die Erhabenheit des hohepriesterlichen Dienstes, wie auch 7, 20 ff. aus der Überlegenheit des ntl Hohenpriesters auf den höheren Wert der ntl Gnadenordnung geschlossen wurde. Man könnte nun meinen, es sei dieser Schluß ein circulus vitiosus. Näher wäre es vielleicht gelegen, von der göttlichen Person unmittelbar auf den höheren Dienst zu schließen; aber dann hätte die klassische Jeremiasstelle, die für einen jüdisch Fühlenden volle Durchschlagskraft haben mußte, nicht verwendet werden können. Paulus legt es geflissentlich darauf an, von einem Standpunkt aus, den auch die Gegner anerkennen, zu operieren. — τετύχηκεν (Nebenform τέτευχεν) von τυγχάνω ist Perfectum Praesens = er hat erlangt und ist im Besitz. — κρείττονος ist betont; gemeint ist der ntl Bund[1]. — μεσίτης ist der, welcher zwischen zwei Personen oder Parteien oder (mit Genetiv der Sache) etwas vermittelt[2]. Der Begriff hat einen tieferen Inhalt als ἔγγυος in 7, 22. Ganz im stillen wird Jesus dem Moses gegenübergestellt (vgl. Gal 3, 19) und von ihm gesagt, er gebe nicht bloß Garantien, sondern vermittle den Bund auch. „Mittler" ist Jesus durch seine Predigt, durch sein Leiden und Sterben und sein Zuwenden der Kreuzesverdienste. Offenbar stehen die Worte Jesu beim letzten Abendmahl, wo die neue διαθήκη erwähnt wird, im Hintergrunde dieses Verses[3]. — Mit ἥτις wird der Grund für die Überlegenheit angegeben. Der Inhalt der ἐπαγγελίαι kann dem Jeremiaszitat entnommen werden[4].

V. 7. ἄμεμπτος = untadelig (vgl. μεμφόμενος in V. 8). Relativ betrachtet war der AB untadelig — war er doch von Gott gestiftet —; absolut angesehen, d. h. von der hohen Warte des Christentums, ist an ihm vieles auszusetzen. — Es ist echt Paulinischer Geist, der aus V. 6 und 7 spricht. Auch sonst erhebt Paulus gegen das AT Anklagen und spricht vom unerträglichen Joch des alten Gesetzes, vom „Buchstaben" und „Geist".

V. 8—12 ist zwar äußerlich eine Abschweifung vom Thema, da ja Kap. 9 wieder an das V. 4 f. eingeführte Motiv vom Kult in der irdischen Stifts-

[1] „Bund" im Sinne von „Gnadenordnung". Jedenfalls ist „Bund" nicht einseitiger als „Stiftung". Gerade die vorliegende Stelle macht die Auffassung von διαθήκη im Sinne von „Stiftung" unmöglich.

[2] Vgl. Gal 3, 19; 1 Tim 2, 5; Hebr 9, 15; 12, 24.

[3] Mt 26, 28. 1 Kor 11, 26.

[4] Buchstäblich genommen soll V. 8—12 nur die Tatsache beweisen, daß die ntl Ordnung schon im AT vorgesehen ist; vgl. das Schlußwort in V. 13. Aber der Inhalt dieser neuen Gnadenordnung blickt doch sehnsüchtig durch den Schleier hervor; ohnehin ist er für uns Moderne die Hauptsache.

hütte anknüpft. Allein dies ist nur ein Nebenmotiv, das eine Zeitlang die Führung übernimmt. Das Leitmotiv jedoch von Kap. 8 und 9 ist der ideale, den tieferen religiösen Bedürfnissen und der Geistesreligion des NT allein entsprechende Priesterdienst Jesu im Himmel. Demgemäß haben V. 8—12 gute Berechtigung und tiefen Sinn.

V. 8. λέγει sc. κύριος (aus Schluß von V. 9 zu ergänzen). — αὐτούς: die Juden. — ἰδοὺ ἡμέραι ist bei Jeremias stehende Einleitung einer Weissagung. Die Stelle ist frei zitiert[1]. — συντελέσω (statt διαθήσομαι der Septuaginta) könnte, wenn die Änderung absichtlich wäre[2], den Nebengedanken enthalten: ich werde ihn auch zum vollständigen Vollzug bringen..

V. 9. ἐπιλαβομένου μου: statt ᾗ ἐπελαβόμην. κἀγώ: im Gegensatz zu αὐτοί[3].

V. 10. ὅτι ist wohl nicht eine zweite Begründungspartikel analog dem ersten ὅτι in V. 9, sondern entspricht dem hebräischen כִּי, ist also mit „sondern" zu übersetzen. — μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας = nach Ablauf der vormessianischen Zeit; terminus a quo ist der Messias. „Jene Tage" sind die Frist, welche verläuft zwischen der Zeit des Jeremias und der Ankunft des Messias. — διδούς steht wahrscheinlich statt des Verbum finitum δώσω. In der späteren Gräzität ersetzt das Partizipium oft die bestimmte Form des Zeitworts. Streng grammatisch genommen müßte man das vorausgehende διαθήσομαι ergänzen. — ἔσομαι εἰς ist Hebraismus. διάνοια (hebr. קֶרֶב) bezeichnet mehr die Verstandes-, καρδία (hebr. לֵב) mehr die Willensseite des Menschen.

V. 11 will nicht sagen, daß ein anderweitiges Medium vollständig ausgeschieden ist. Wie Gott den ersten Anstoß gibt zum Glauben[4], so muß die menschliche Predigt den Glauben vermitteln helfen[5]. Derlei ideale Schilderungen dürfen nicht ganz buchstäblich genommen, sondern müssen auf ihren „Willen" untersucht werden, d. h. auf das, was sie sagen wollen. Sinn der Stelle ist: die Erkenntnis des Herrn wird allgemein verbreitetes Gemeingut geworden sein[6]. Man wird sich also hüten müssen, aus unserer Stelle die

---

[1] Die Abweichungen sind aus folgendem Schema ersichtlich:

Wortlaut der LXX:	Wortlaut von Hebr:
φησι κύριος	*λέγει κύριος* (V. 9 u. 10).
διαθήσομαι τῷ οἴκῳ	*συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον* (V. 8).
ἣν διεθέμην	*ἣν ἐποίησα* (V. 9).
διδοὺς δώσω	*διδοὺς* (V. 10).
γράψω	*ἐπιγράψω* (V. 10).
οὐ διδάξουσιν (?)	*οὐ μὴ διδάξωσιν* (V. 11).

[2] In V. 10 steht wieder *διαθήσομαι*, nicht *συντελέσω*.

[3] Zu V. 9 und 10 vgl. den Paulinischen Gedanken Gal 3, 19 f.: Bei der Gesetzgebung traf Gott nicht als einziger seine Willensverfügung, vielmehr war es ein zweiseitiger Vertrag, ein beide Teile verpflichtender Bund, wodurch Gott die Erfüllung seiner Versprechungen abhängig machte von der Bundestreue Israels. Gott ist aber unabhängig in seinen Entschlüssen; er ist bei der Verwirklichung seiner (Erlösungs-)Absichten nicht abhängig von einer Gegenpartei (vgl. die freie Entschlußfähigkeit eines Testators).

[4] Vgl. das Wort Jesu bei Jo 6, 45: „Niemand kann zu mir kommen, wenn mein Vater ihn nicht zieht", d. h. der himmlische Vater wirkt auf Verstand und Willen, daß man zum Jesusglauben kommt.

[5] Vgl. Röm 10, 17: „Der Glaube kommt vom Hören."

[6] Ähnlichkeit mit Hebr 8, 11 haben noch 1 Jo 2, 20 u. 27: („Ihr habt die Salbung vom Heiligen und kennt alles"), wo von einer inneren Erleuchtung zwecks

moderne „unmittelbare, auf Grund persönlicher Erfahrung gewonnene Gotteserkenntnis“ herauszulesen und darin ein leises Verdikt gegen jede autoritative Vermittlung zu sehen. — οὐ μή mit Konjunktiv Aorist steht im Sinne eines Futurums. — ὅτι = sondern (wie V. 10). — ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου vgl. Apg 8, 10.

V. 12. Dieses ὅτι kann als Kausalpartikel die Voraussetzung für die vorher angeführten Heilsgüter angeben; indes könnte man es auch als schwaches, weiterführendes „denn“ (= und) auffassen. Jedenfalls liegt auf dem Gedanken der Sündennachlassung ein Hauptnachdruck. Denn das ist die schönste hohepriesterliche Aufgabe, Sühne für die Sünden zu schaffen.

V. 13 enthält einen apagogischen Schluß. Schon zur Zeit des Jeremias hat Gott dem AB das Urteil gesprochen; schon seit damals litt die alte Gnadenordnung an Altersschwund: also ist sie jetzt der Vergangenheit anheimgefallen. — παλαιόω = alt machen, für alt erklären. — 13^{b} ist ein allgemeiner, kategorischer Satz. — ἀφανισμός = Verschwinden, Untergang. ἐγγὺς ἀφανισμοῦ kann doppelt erklärt werden: a) streng buchstäblich: nahe dem Verschwinden, vom Standpunkt der Zeit des Jeremias aus, so daß jetzt der Untergang eingetreten wäre; b) mehr stereotyp als stehender Ausdruck (vgl. 6, 8) = muß verschwinden. Jedenfalls darf daraus nicht geschlossen werden, daß an die nahe bevorstehende Zerstörung Jerusalems gedacht sei.

b) Vollste Priesterkraft Jesu.

Negativ: im Gegensatz zur matten, eingeengten Priesterkraft im atl Zelte. (9, 1—10.)

(1) Es besaß nun auch der erste Bund heilige Satzungen, den religiösen Kultus betreffend; er hatte ferner seinen irdischen Tempel. (2) Gebaut ward nämlich ein Zelt, in dessen vorderem Raume sich der Leuchter, der Tisch und die Schaubrote befanden — das „Heilige“ heißt dieser Teil. (3) Dann kommt der zweite Vorhang und hinter ihm der Raum, der „Allerheiligstes“ genannt wird, (4) enthaltend einen goldenen Rauchopferaltar, die Lade des Bundes, ringsum mit Gold überzogen; in der Lade war ein güldener Krug mit dem Manna, ferner der Stab Aarons, der frische Triebe angesetzt hatte, sowie die Tafeln des Bundes. (5) Die Lade überragten zwei Cherubgestalten, Träger der Herrlichkeit Gottes, den Sühnedeckel beschattend; auf diese Einrichtungen im einzelnen will ich mich jetzt nicht einlassen. (6) Der ganzen Anlage und der Idee dieses Heiligtums entsprechend gehen in den Vorderraum Tag für Tag die Priester hinein, um die kultlichen Handlungen zu verrichten. (7) Den hinteren Raum aber betritt nur einmal im Jahre der Hohepriester mit der heiligen Opfergabe des Blutes, die er für seine Person und für die Schwachheitssünden des Volkes darbringt. (8) Damit will der Heilige Geist still andeuten: die Pforte zum (wahren) Heiligtum (des Himmels) steht noch nicht flügeloffen, solange das vordere Zelt (wo sich der regelrechte Gottesdienst abspielt) noch Bestand hat. (9) Es ist ja nur Symbol, dieses vordere Zelt, heranschauend in die gegenwärtige Zeit und bekundend, daß (dort) Gaben und Opfer dargebracht werden, die

---

tieferer, intuitiver Gotteserkenntnis die Rede ist. Im übrigen hält der Apostel Johannes eine innere Gotteserfahrung und äußere Vermittlung wohl vereinbar; denn er sagt V. 27: „Ihr habt nicht nötig, daß euch jemand belehre“, und doch schreibt er ihnen einen Brief, um sie zu belehren. — Schön drückt Augustinus das Verhältnis von innerer Gnadenerleuchtung und äußerer Mitteilung in den Worten aus: Sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est.

zu schwach sind, den, der damit Gott seine Ehre erweist, im Gewissen zu vollenden, (10) sind's ja nur fleischliche Satzungen, die zu Speise und Trank und allerlei Waschungen hinzutreten und nur dauern bis zu der Stunde, wo die höhere Ordnung erscheint.

Sinn: Der Priesterdienst ist ja — das wißt ihr — nichts Neues. Schon lange streckt sich die religiöse Seele mit unbegrenzter Glut dem verhüllten Himmel entgegen, seit langem sehen wir ein Heimverlangen zu Gott, ein Bedürfnis, Befreiung von Sündenlast zu erlangen und die Seele der Gnade und Herrlichkeit des Himmels zu öffnen. Da war nun Gott in etwa dem Menschenverlangen entgegengekommen: er hatte die Wege angegeben, ihm näherzutreten, äußere Frömmigkeitsformen bestimmt und die äußeren Schalen, den Glutwein der sehnenden Seele hineinzuergießen. Er hatte die Priester und den Hohenpriester dem Gottesvolke gegeben, dazu das heilige Zelt als Stätte priesterlichen Wirkens. — In kurzen Strichen will ich die Sehnsuchtswelt der alten Ordnung euch zeichnen, die Einrichtungen des heiligen Zeltes beschreiben, wo alles Frömmigkeit atmet.

Da ist also das Zelt, in drei Räume geschieden: Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes; sozusagen sind es zwei Zelte, das vordere und das hintere Zelt. Im „Heiligen" ist der siebenarmige Leuchter, ein Symbol der reinen Gotteserkenntnis; da ist der Tisch nebst den heiligen Broten, der stumme reife Erntedank des Herbstes oder das fromme Dankopfer der zwölf Stämme. Dann kommt der Vorhang und dahinter der goldene Rauchopferaltar, dessen schwebende Wölkchen die Gebete gleichsam nach oben emportragen. Im „zweiten Zelte" steht ferner die goldbeschlagene Lade, der Gnadenthron Gottes auf Erden; dort steht noch, den Israelssegen weiter verkörpernd, das güldene Mannakrüglein, das ständige Denkmal göttlicher Liebe, mit der Gott sein Volk so wunderbar speiste; da ist der blühende Stab Aarons, die göttliche Urkunde für die Berufung des priesterlichen Stammes; da sind die Gesetzestafeln, die magna charta des Volkes, ferner thronend über der Lade mit ausgebreiteten Flügeln die beiden Cherubim, schauerlicher Gottesnähe Symbol.

Die Voraussetzungen für den Gottesverkehr waren also gegeben: im „Heiligen" verrichteten die Priester ihren täglichen Dienst, zum „Allerheiligsten" drangen der Rettungsruf und die Hymnen der Unerlösten verlangend empor. Aber wurde das Sehnen gestillt? Was war das Ergebnis? Etwa unbefangenes Leben in Gott, Hinwegnahme der Sünden, ein volles, stilles Gottesreich in den Seelen? O nein, es war nur oberflächliches Kosten, unterbundener Gottesverkehr, religiöse Beschränkung und Enge; das ganze religiöse Leben glich einem Strome, der trauernd und träge sich staut. Im heiligen Zelte sehen wir Hemmungen, und diese örtlichen Schranken sind auch Hemmungen des heißen, stürmenden Willens. Selbst der „Heiligste" unter den Juden durfte nur einmal im Jahre Jahve sich nahen. Nur einmal! schwebend zwischen Sehnen und Bangen, im Schutze bestimmter Kautelen: um Gott gnädig zu stimmen, brachte er das Blutopfer mit, für sich und die Sünden des Volkes. Und was noch zu bemerken ist, nicht Priester-

laune entspringt dieses Zurückdrängen, sondern höherem Willen. Diese Beschränkung ist hineingebaut in die atl Kultstätte auf Anordnung des Heiligen Geistes, der ja zu allem die Weisung erteilte. Der Vorhang vor dem Allerheiligsten ist Zeichensprache des göttlichen Geistes, der damit andeutet: der Zugang zu Gott steht noch nicht frei, das atl Volk ist noch nicht reif für Gottesnähe und unmittelbaren Gottesverkehr. — Dem entsprach auch die Wirkung der im Zelte dargebrachten Opfer: sie bezog sich mehr auf die Außenseite des Menschen, drang aber nicht hinein ins tiefere Herz, teilte dem inneren Menschen keine wahre Versöhnung mit Gott mit. Das religiöse Leben, das dorten gezeitigt, lag mehr an der Peripherie als im feurigen innersten Kreis; es war mehr ein Leben der Form als des Geistes und innerer Wahrheit. So standen die Opfer des Zeltes auf einer Stufe mit dem äußerlichen Zeremonialgesetz, das Bestimmungen bezüglich des Essens, Trinkens und verschiedener Waschungen enthielt. Opfer wie Ritus hatten nur sarkischen Wert und Interimsdauer — Dauer bis zu dem Tage, wo das Ganze überwölbt wird von der höheren Ordnung.

So hat denn das atl Zelt mit seinem unvollkommenen Dienste keinen eigenen, selbständigen Wert, sondern ist eitel Symbol während seiner ganzen Dauer bis zur christlichen Zeit, schmerzvoll das Höhere, Vollkommene andeutend; erst in unsern Tagen ward das Vollkommene frohes Ereignis.

Schon in Kap. 8 war die Rede von dem idealen Priesterdienst; dort hatte der Himmel, der Ort, wo Jesus wirkt, und der höhere ntl Inhalt im allgemeinen Stoff geliefert zur Zeichnung der überragenden Priesterstellung Jesu. In Kap. 9 wird die Priesterkraft Jesu geschildert mit Rücksicht darauf, daß die besten, vollsten Voraussetzungen für sein hohepriesterliches Wirken in seinem blutigen Sühnopfer gegeben sind. Um diese einzigartige Priesterkraft recht sichtbar zu zeigen, schafft Paulus ihr einen Unterbau, indem er vergleichsweise den Dienst im atl Zelte mit seiner matten Kraft herbeizieht. Die Ausführungen von den Einrichtungen des Bundeszeltes haben also nicht selbständigen Charakter, sondern sind organisch mit dem Hauptgedanken verbunden.

V. 1—5 wird bereits aus der Übersetzung klar.

V. 6. *τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων*: indem das so hergestellt und dadurch der Kultus in bestimmter Form und Gestaltung ermöglicht ist — *εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διὰ παντὸς εἰσίασιν οἱ ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες*: gehen in das vordere Zelt, das Heilige, beständig die Priester hinein, um die liturgischen Dienste zu verrichten, bestehend in täglich zweimaligem Räuchern, im Anzünden der Lichter[1] und Auftragen frischer Schaubrote am Sabbate[2].

[1] Ex 30, 7 f. [2] Lv 24, 5 ff.

V. 7. *εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεύς*: der Zugang dagegen zum Allerheiligsten ist verschlossen, mit der einzigen Ausnahme, daß einmal im Jahre der Hohepriester freien Zutritt hat. — *οὐ χωρὶς αἵματος, ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων*: selbst in diesem Falle war es kein offener, zutraulicher Verkehr; denn es mußten gewisse Bedingungen erfüllt werden.

V. 8. *τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν*: durch diese Schranke vor dem Allerheiligsten will der Heilige Geist, auf dessen Anordnung die ganze Einrichtung des Zeltes zurückgeht, andeuten, daß der Zugang zum Heiligtum des Himmels noch verschlossen ist — *ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν*: solange das vordere Zelt Bestand hat, wo die liturgischen Handlungen verrichtet werden; denn „Vorderzelt" ist identisch mit „Ausschluß von der Gottesnähe".

V. 9. *ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα*: dieses Vorderzelt ist ein lebendiger Fingerzeig, herein bis in die gegenwärtige Zeit — oder: dieses Vorderzelt ist somit der in ihm liegenden tieferen Idee entsprechend nur Symbol während der ganzen Zeit seiner Dauer (= bis zur christlichen Zeit), hat also nicht Selbstwert und Selbstzweck — *καθ' ἣν δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα*: bekundend, daß dort Opfer dargebracht werden, welche keine innere Reinigung in dem bewirken, der sie darbringt.

V. 10. *μόνον ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς, δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα*: da sie (sc. diese Opfer) nur als Satzungen, die das Fleisch betreffen, zu Speise und Trank und verschiedenen Waschungen hinzugefügt sind bis zur Zeit der Neuordnung, d. h. da sie in gleichem Range stehen wie die übrigen rituellen Handlungen, die Außenseite des Menschen im Auge haben und nur von temporärer Bedeutung sind.

V. 1. πρώτη sc. διαθήκη. — Das καί ist schon viel angefochten worden, weil es indirekt das in V. 1 Enthaltene auch dem Himmel zuschreibe. Indes es soll damit keine ganz genaue Parallele zwischen Himmel und atl Einrichtungen gezogen werden; es ist also damit keineswegs ausgesagt, daß auch der Himmel seine Bundeslade haben müsse. — εἶχεν: Imperfekt, weil die atl Gnadenordnung vom Standpunkt des NT bereits der Vergangenheit angehört [1]. Daher darf daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß Jerusalem zerstört sei und damit der Kult aufgehört habe. — δικαίωμα: Satzung (= was einer für gerecht hält) [2]. — λατρείας ist Genetivus obiectivus = bezüglich des Gottesdienstes. — ἅγιον κοσμικόν könnte man äußerlich als Nominativ oder Akkusativ auffassen. Die Stellung und der Zusammenhang mit den folgenden Ausführungen sprechen aber für den Akkusativ. Das „Heiligtum" ist als Ganzes, nicht als technische Bezeichnung zu verstehen. — κοσμικόν: auf

[1] Ökumenius: *δηλοῖ, ὅτι νῦν οὐκ ἔχει.* [2] Hebräisch: פִּקּוּדִים, חֹק, מִצְוָה.

Erden befindlich (Rückblick auf 8, 4; Gegensatz ist ἐπουράνιος)[1]. Das κοσμ. will dem irdischen Tempel nicht von vornherein einen Makel anhängen. Es sollen nur die Güter der ersten διαθήκη beschrieben werden, und dazu gehört auch das irdische Heiligtum. Die Charakterisierung, daß es unvollkommen gewesen sei, kommt erst später.

V. 2. σκηνὴ ἡ πρώτη wird am besten gefaßt nach Art des klassischen μέσος oder ἔσχατος (vgl. μέση ἡ πόλις = die Mitte der Stadt, ἐσχάτη ἡ νῆσος = der Rand der Insel)[2]. — κατεσκευάσθη: wurde hergerichtet sc. auf Anordnung Gottes. — ἡ λυχνία: der Leuchter, der aus feinstem Gold gegossen war; er hatte sieben Arme, d. h. einen Schaft und sechs von den Seiten ausgehende Röhren. Darauf befanden sich sieben Lampen, die mit dem reinsten Olivenöle gespeist wurden und allzeit brennen mußten. Er war Symbol der reinen Gotteserkenntnis[3]. — ἡ τράπεζα: der Tisch, aus Akazienholz gefertigt und mit feinstem Gold überzogen. Darauf lagen zwölf Brote von feinstem Mehle. Sie mußten ungesäuert sein und an jedem Sabbate durch neue ersetzt werden. Sie hießen „Brote des Angesichtes“ (לֶחֶם הַפָּנִים) oder „Schaubrote“, weil sie vor dem im Allerheiligsten thronenden Gott lagen[4]. Sie waren Symbol des ständigen Opfers, eine Anerkennung, daß die Erzeugnisse des Landes Gaben Gottes seien. — πρόθεσις τῶν ἄρτων: vgl. dazu ἄρτοι τῆς προθέσεως Mt 12, 4. — ἥτις bezieht sich auf πρώτη σκηνή.

V. 3. καταπέτασμα (von πετάννυμι ausbreiten): der Vorhang. Der erste Vorhang befand sich am Eingang zum „Heiligen“, der zweite am Eingang zum „Allerheiligsten“; beide waren aus kostbarem Stoff und mit herrlichen Stickereien versehen.

V. 4. θυμιατήριον: der Rauchopferaltar. Der aufsteigende Rauch war ein Symbol des aufsteigenden Gebetes der Gemeinde. Sonst wird der Rauchopferaltar dem „Heiligen“ zugerechnet. Es liegt also hier eine Ungenauigkeit nach unserem Empfinden vor. Indes ist die Schilderung gegeben im Anschluß an das Buch Exodus, wo bezüglich der lokalen Zugehörigkeit des Rauchopferaltars nicht immer Präzision herrscht[5]. Möglich ist auch, daß

---

[1] Falsch ist die Auffassung von Chrysostomus und Theodoret, die den Ausdruck mit dem Hinweis erklären, das Zelt sei Typus des ganzen Weltalls.

[2] Die Stiftshütte als Ganzes war ein Viereck, 30 Ellen lang, 10 Ellen breit, 10 Ellen hoch. Durch einen Vorhang zerfiel sie in zwei Teile: das Heilige (קֹדֶשׁ), 20 Ellen lang, und das Allerheiligste (קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים), 10 Ellen lang. Der Raum vor der Stiftshütte enthielt den Brandopferaltar und das Wasserbecken, das „Heilige“ den Schaubrottisch, den goldenen Leuchter und den Rauchopferaltar, der dicht vor dem Allerheiligsten stand.

[3] Ex 25, 31—39; 37, 17—24. [4] Ex 25, 30; 40, 23. Lv 24, 5 ff.

[5] In Ex Kap. 25 ist die Rede von Tisch und Leuchter; in 26, 33 finden wir eine genaue äußerliche Scheidung, aber nur von Tisch und Leuchter ist die Rede. Erst Kap. 30 ist die Rede vom Räucheraltar, mit bestimmter lokaler Angabe. Der Räucheraltar scheint überhaupt eine gewisse Sonderstellung eingenommen zu haben (Ex 30, 6 u. 10; 40, 5) und in gewisser ideeller Zusammengehörigkeit mit dem Allerheiligsten gestanden zu sein. Diese ideelle Zusammengehörigkeit reicht aber nicht aus, unsere Hebr-Stelle zu erklären, da deutlich eine lokale Trennung vorausgesetzt ist. Um die Schwierigkeit zu beseitigen, dachten manche Erklärer (vgl. Vulg. thuribulum) bei *θυμιατήριον* an die Räucherpfanne, vgl. Lv 16, 12: „er soll eine Pfanne voll glühender Kohlen von dem Altar wegnehmen . . . und es hinein hinter den Vorhang bringen“. Das Räuchern war die erste Handlung des Hohenpriesters am Versöhnungstage. Die Räucherpfanne gehörte

Paulus noch bestimmtere Traditionen über die Einrichtung zu Gebote standen. Selbst 1 Kg 6, 22 wird dieser Altar dem Hinterraum zugesprochen. — ἡ κιβωτός: die Lade. — ὁ oder ἡ στάμνος: Gefäß. — βλαστάνω und βλαστάω: grünen. Das Mannakrüglein war ein ständiges Denkmal der göttlichen Liebe, die Gott dem Volke in der Wüste erzeigt hatte [1]. Der blühende Stab Aarons war die Urkunde für die Erwählung des Priesterstammes Levi [2]. — ἡ πλάξ -κός: die Tafel [3]. Nach sonstigen Angaben waren in der Lade nur die steinernen Tafeln, welche als spezielle Offenbarung Gottes im innersten Heiligtum aufbewahrt wurden; unserer Stelle liegt offenbar die traditionelle Auslegung von Ex 16, 34 zugrunde. Die Bundeslade war $2^1/_2$ Ellen lang und $1^1/_2$ Ellen hoch. Seit dem Exil war sie überhaupt nicht mehr da, nach dem Exil war das Allerheiligste völlig leer.

V. 5. αὐτῆς sc. κιβωτοῦ. An beiden Enden der Bundeslade stand auf dem Deckel derselben mit ausgebreiteten Flügeln je ein Cherub. „Cherubim der Herrlichkeit" sind sie, weil sie die Stelle umgaben, an der sich die δόξα Gottes offenbarte. δόξης vertritt also nicht die Stelle eines bloßen Adjektivs. — ἱλαστήριον ist der (Sühne-)Deckel auf der Bundeslade (hebr. כַּפֹּרֶת) [4]. — περὶ ὧν bezieht sich auf alle Geräte des Heiligtums. — κατὰ μέρος: einzeln, etwa auf ihre typische Bedeutung sich einlassen. Nicht deswegen verzichtet Paulus auf weiteres, weil er den Einrichtungen keine tiefere Bedeutung abgewinnen kann, sondern weil er den Unterbau für den Hauptgedanken für hoch genug hält [5].

V. 6 f. κατεσκευασμένον gibt eine kurze Zusammenfassung der in V. 1—5 enthaltenen Gedanken (vgl. κατεσκευάσθη in V. 2). — διὰ παντός im Gegensatz zu ἅπαξ. — ἐπιτελεῖν λατρείας = priesterliche Handlungen verrichten. — ἅπαξ: wenn auch der Hohepriester, um die verschiedenen Dienste am Versöhnungstage zu verrichten, mehrmals das Allerheiligste betrat, so gelten doch diese verschiedenen Tätigkeiten als einheitliche Handlung. — εἰσίασιν und προσφέρει: Paulus will nicht etwa die Kulthandlungen seiner Zeit beschreiben, sondern vergegenwärtigt die Kulthandlungen, wie sie in der Thora enthalten sind. — ἀγνοήματα: Schwachheitssünden (vgl. ἀγνοεῖν 5, 4).

V. 8 f. τοῦτο weist auf das Folgende hin. V. 9 und 10 bieten der Erklärung große Schwierigkeiten und sind auch textkritisch nicht ganz sichergestellt [6]. Klar ist der Gedanke von V. 8: es gibt im AT keinen unmittelbaren Gottesverkehr; das Vorderzelt ist ein verkörpertes Verbot. Klar ist

---

wohl zum Inventar des Allerheiligsten (?). — Letztere Erklärung hat aber die größere Schwierigkeit gegen sich, daß der doch wichtige Räucheraltar unerwähnt bliebe.

[1] Ex 16, 33. [2] Nm 17, 16—26.

[3] Ex 25, 16. Dt 10, 1 u. 2. 1 Kg 8, 9. 2 Chr 5, 10.

[4] „Sühnedeckel" wird die Platte genannt, weil sie am Versöhnungstage mit dem Blute der Opfertiere besprengt ward. Ob aber dieser Grundton des Sühnens beim Substantiv immer durchdringt, wird fraglich sein. Nach Seeberg soll der Deckel deswegen diesen Namen tragen, weil er dazu diente, das wider die Sünde des Volkes zeugende Gesetz vor den Augen Gottes zu bedecken. כָּפַר heißt allerdings ursprünglich „bedecken", aber das Piel כִּפֶּר = die Sünde zudecken, sühnen, kommt im religiösen Sinn häufiger vor. Jedenfalls liegt im griechischen Wort der Sühnegedanke.

[5] Gegen Windisch.

[6] *καθ' ἥν*, daneben *καθ' ὅν*. *ἥν* ist die ältere, besser beglaubigte Lesart (auch Vulg.), aber auch *ὅν* hat gewichtige Zeugen. Bei letzterer Lesart wäre *κατά* zeitlich zu fassen = während; *καιρὸς ἐνεστηκώς* müßte dann die Zeit bezeichnen, während welcher das Zelt besteht.

auch der allgemeine Sinn von V. 9 f.: es gibt im AT beim atl Priesterdienst keine Sündennachlassung; die Opfer haben nur Wert für die äußere Frömmigkeit. Es liegt nun am nächsten, V. 9ᵃ als Verbindungssatz zwischen den beiden Gedanken aufzufassen, etwa in der Weise: Aus dem unterbundenen Gottesverkehr und dem Bestehen des Vorderzeltes kann geschlossen werden, daß Sünden nicht nachgelassen werden. Denn wenn sie nachgelassen würden und wir rein wären, könnten wir ungehemmt mit Gott verkehren. — ἥτις kann sich beziehen auf πρώτη σκηνή oder auch auf μήπω πεφανερῶσθαι τὴν ὁδόν (= was), wobei sich das Relativpronomen nach dem Prädikatsnomen richtet. — παραβολή: Symbol, Typus, Beispiel. — Was ist καιρὸς ἐνεστηκώς? Darüber sind die Exegeten nicht einig. Jedenfalls ist es ein Gegenwartsbegriff und bezeichnet somit die dem Schriftsteller gegenwärtige Zeit (= ntl Zeit)[1]. Die Beziehung auf die mit dem Bestehen oder der ursprünglichen Gründung des Zeltes sich deckende Zeit wäre buchstäblich genommen zwar möglich, wäre aber hart vom Standpunkt des Schriftstellers aus. — καθ' ἥν bezieht sich auf παραβολή = ein deutlicher Wink, gemäß dem, oder: daß; nach andern bezieht es sich auf πρώτη σκηνή (= gemäß welcher Eigenschaft des Zeltes). Die beiden Sätze in V. 9 (ἥτις — καθ' ἥν) asyndetisch und koordiniert zu fassen, erscheint mir hart[2].

κατὰ συνείδησιν: im Gewissen; d. h. es fand keine wahrhaft innere Reinigung statt. Ein Mitwissen um die Tatsache der inneren Läuterung ist natürlich indirekt miteingeschlossen. — λατρεύοντα: den durch Opfer Gott Dienenden; indirekt kann damit auch der Laie gemeint sein.

V. 10. μόνον δικαιώματα σαρκὸς ἐπικείμενα ist Apposition zu δῶρα und θυσίαι = die nur als Satzungen zu Speisen hinzu auferlegt sind[3]. μόνον gehört zum ganzen in V. 10 ausgedrückten Gedanken oder zu δικαιώματα. — Nach anderer Auffassung wäre μόνον zu ἐπὶ βρώμασιν zu beziehen = Opfer, die nur auf Speisen beruhen, äußerliche Heiligungsmittel . . . δικαιώματα wäre also nicht prädikativ, sondern appositiv zu fassen. Der bei letzterer Konstruktion sich ergebende Sinn ist nicht klar genug. — Eine dritte Auffassung konstruiert: Opfer, die nur zu Speisen hinzukommen, was alles Satzungen des Fleisches sind, die auferlegt sind (innerlich nicht verschieden von der ersten Erklärung). — ἐπί = zu, hinzu[4]. Die Opfer werden schlechtweg in den weiten Kreis des Zeremonialgesetzes einbezogen. — ἐπὶ βρώμασιν ist prägnant ausgedrückt; gemeint sind die Gesetze über Essen, Auswahl bestimmter Speisen und Getränke sowie Waschungen nach eingetretener Ver-

---

[1] Genaue Betrachtung paralleler Stellen (Röm 8, 38; 2 Thess 2, 2; 2 Tim 3, 1; Gal 1, 4; 1 Kor 3, 22) lehrt, daß ἐνεστηκέναι Gegenwärtiges bezeichnet; durch den Zusammenhang kann wohl eine gewisse Zukunftsnuance hineinkommen. Als Bezeichnung der alttestamentlichen Zeit schlechthin kommt ἐνεστηκώς nicht vor.

[2] Andere Auffassungen: 1. welches ja eine sinnbildliche Hinweisung bis auf die gegenwärtige Zeit ist, welcher Beschaffenheit des Vorderzeltes gemäß Gaben dargebracht werden (Riggenbach); 2. welches ein Gleichnis ist auf die vormessianische Zeit, wonach . . . (Bisping, Zill); 3. welches ein Gleichnis ist für die atl Zeit, d. h. der atl Zeit entsprechend ist, in welcher . . . (Seeberg, ähnlich Rohr); 4. der erste Relativsatz ist eingeschobene Parenthese und ist ein antizipierter Hinweis auf das Erlösungswerk Christi (Windisch).

[3] Andere Lesarten: a) καὶ δικαιώμασι — stark bezeugt, auch von der Vulgata vorausgesetzt — bringt wohl einen leichter verständlichen Sinn, ist aber ebendeswegen etwas verdächtig. b) καὶ δικαιώματα — weniger beglaubigt, macht die Konstruktion noch schwerer verständlich.

[4] Vgl. Lk 3, 20; 2 Kor 7, 13; Kol 3, 14.

unreinigung. — δικαιώματα σαρκός: Verordnungen, die sich auf das Fleisch, d. h. auf das äußere Leben und die äußere Frömmigkeit beziehen[1]; es steht im Gegensatz zu κατὰ συνείδησιν. Zum Gedanken vgl. Mk 7, 4 und 1 Petr 3, 21. — διόρθωσις (Hapax legomenon im NT): die Aufrichtung, Verbesserung der bestehenden Verhältnisse (= die ntl Zeit).

c) Unbeschränktes Priesterrecht und sieghafte Priestermacht Jesu.

Positiv: die Jubelgabe der vollen Erlösung und Versöhnung.
(9, 11—28.)

(11) Ganz anders bei Christus! Er war hienieden erschienen, um als Hoherpriester die künftigen Heilsgüter zu bringen, und ist dann, hindurchschreitend durch ein höheres, vollkommenes Zelt, das nicht von Menschenhand gemacht ist, d. h. nicht dem Boden unserer Erde entstammt, — (12) nicht gestützt auf Blut von Böcken und Kälbern, sondern auf sein eigenes Blut — ins Heiligtum eingegangen, ein für allemal, da er ewige Erlösung errungen. (13) Denn wenn schon das Blut von Böcken und Stieren und Asche einer Kuh, womit man die Unreinen besprengt, äußere Heiligung schafft, (14) wieviel mehr muß dann das Blut Christi, der infolge seines ewigen (der Vergänglichkeit nicht unterworfenen Geistes) sich selbst als fleckenloses Opfer (im Himmel) Gott darbrachte, unser Gewissen von toten Werken reinigen und so befähigen für den Dienst des lebendigen Gottes! (15) Deswegen ist er Mittler des NB, wo die, welche gerufen sind, in den Genuß der Verheißung des ewigen Erbes treten sollen, freilich unter einer Bedingung: in den Tod sollte er zuvor gehen zur Buße für die Sünden, die auf Grund des ersten Bundes geschehen. (16) Wo immer nämlich ein Testament in Kraft treten soll, muß (zuvor) eins nachgewiesen werden: der Tod des Testators. (17) Erst mit dem Tode erlangt eine Stiftung Rechtskraft; solange der Stifter lebt, ist sie ungültig. (18) Darum war auch die erste Bundesstiftung von einem Blutopfer begleitet. (19) Als nämlich Moses alle Gebote aus dem Gesetz dem ganzen Volke mitgeteilt hatte, nahm er das Blut von Kälbern und Böcken mit Wasser, roter Wolle und Ysop, besprengte damit das Buch sowie das ganze Volk (20) und sagte: „Das ist das Blut des Bundes, den Gott mit euch schloß, seinem Willen entsprechend." (21) Auch das Zelt und alle Geräte, die zum Dienste gehören, besprengte er in gleicher Weise mit Blut. (22) Auch sonst wird fast alles im Blute gereinigt, der Weisung des Gesetzes gemäß; ohne Blutopfer gibt es überhaupt keine Vergebung. (23) So bedarf es also bei den Abbildern des Himmlischen solcher Mittel, soll die Reinigung erreicht werden; beim Himmlischen selbst aber sind (selbstverständlich) höhere Opfer als diese am Platz. (Dieser Gedanke hat nun auch seine Konsequenzen bei Jesus: ein höchstes Opfer mußte er bringen.) (24) Denn nicht in ein Heiligtum ist Jesus eingegangen, von Menschen erbaut, nur Abbild des wahren Heiligtums (wie die Stiftshütte), sondern der leibhaftige Himmel ist's, den er betreten, um jetzt für uns vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen. (25) Nicht trat er dort ein in der Absicht, immer und immer wieder sich zu opfern, wie's ja der Hohepriester macht, der alljährlich ins Heiligtum eintritt, fremdem Blute vertrauend. (26) Dann hätte er oftmals leiden müssen seit Grundlegung der Welt. Nun aber ist er einmal, am Ende der Zeiten, erschienen, um durch sein Opfer die Sünden aus dem Wege zu schaffen. (27) Und wie es den Menschen gesetzt ist, einmal zu sterben, hernach das Gericht kommt, (28) so hat Christus ein ähnlich Lebensgesetz: einmal hat er

[1] Vgl. Ex 29, 4; Lv 11, 25 28 32 40; 14, 6—9; 15, 5 ff.; 16, 4 u. 24 ff.

sich geopfert, um die Sünden vieler zu tragen; wenn er wiederum kommt, dann hat er nichts mit Sünde zu schaffen; dann wird er zum Heile derer erscheinen, die seiner sehnsüchtig harren.

Sinn: Christus ist hienieden erschienen; opferfreudig ist er seine opfervolle Leidensbahn gewandelt und hat den schmerzvollen Samen gesät zu tausendfacher freudiger Ernte. Er hat sich allumfassende, sieghafte Priesterrechte erworben durch sein blutiges Leiden und Sterben. Christus! Beim Klang dieses priesterlichen Namens fühl' ich tausenderlei übernatürliche Gaben vom Himmel herabschweben, da fließen die Schalen über, voll von überweltlichen, messianischen Gütern. Priesterkraft und Priesterrecht besitzt er, um eines zu spenden: die Erlösung. Erlösung ist die Priester-Jubelgabe, die er uns beut. Setzen wir diesen Gedanken um in die trauten Töne der heimatlich-alttestamentlichen Sprache, so können wir sagen: ähnlich wie der atl Priester hat auch Jesus sein Zelt, wo er mit dem himmlischen Vater verkehrt; auch er hat seinen feierlichen Tag, an dem er mit Sehnsucht die Gnadenstätte mit einem Opfer betritt; auch aus seinem lichtblauen Priesterauge spricht das große Verlangen, das Tiefste, was die Menschen ersehnen, ihnen freudig aus dem Zelte entgegenzutragen. Aber über seinem ganzen Priesterwalten lagert der Unendlichkeit Schauer. Das Zelt — das ist bei ihm der Himmel; sein priesterlich Schreiten ist nicht gehemmtes, ängstliches Gehen, sondern Schreiten des Siegers; das Opfer, das er dem Vater anbietet, ist sein eigenes Herzblut, das er in unendlicher Liebe für uns Sünder vergossen. Und der Erfolg? Alles hat er auf einmal erreicht, ewige Erlösung für den ersten der Menschen, für den letzten der Menschen. Ein zweiter Versöhnungsgang mit fragendem Suchen ist nimmermehr notwendig — ganz im Gegensatze zum atl Hohenpriester: bei Christus sehen wir allgewaltige, alles schenkende Urkraft von innen heraus, dort sieche Impotenz; denn trotz all des Betens, Räucherns und Opferns lebte die Sünde verschwiegen weiter in der Seele. Diesen vollen Erfolg mögen wir ahnen. Nicht wahr: das Blut, welches der einstige Hohepriester als Sühnegabe ins Zelt brachte, diese fremde, nicht aus der Herzquelle des Menschen fließende Gabe, hatte schon einigen Wert, es reinigte den äußeren Menschen. Gott schaute auf das, was im Blutsymbole stille sich barg, aufs zage Anerbieten der Menschen, ihr eigenes Leben zum Opfer zu bringen. Das war schon ein keimender Ansatz der Frucht. Wenn nun Jesus (Göttlichkeit ist die Kraft seines Wesens) sich selbst, ausgestattet mit der Glanzfülle der lautersten Seele, als Opferlamm Gott darbrachte — o, da wird Friede zwischen Gott und den Menschen, da atmet die Seele, welche zermürbt ist durch die bangen Gewissensgewalten, frei auf und stimmt den Jubelgesang an: „Erlöste bin ich des Herrn, die Todesschatten sind gewichen von mir; der Herr hat sein väterlich Antlitz mir friedvoll enthüllt.“ Durch solch tiefschaffendes Priesterwalten Jesu wird das „Leben“ wieder ein Leben in höheren Lagen, ein Leben im Dienste des Herrn. Denn eins ist wohl noch zu bedenken: Opfer und Priester sind in Jesus zu einer wunderbaren Einheit verbunden. Wenn Jesus, der Ewige, sich opfert, so ist es nicht bloß ein demütig Ver-

sinken und Sterben, sondern ein machtvolles Aufleben gleich der aufsprühenden Sonne, die schöner vom Grab sich erhebt.

So ist Jesus, eben mit seinem Blute, des NB Vermittler. Er hat die Glanzwelt heraufgeführt, von der Jeremias gesprochen, und hält sie: die Zeit, wo all das Unfertige und all die Sünden der bisherigen Untreue mit dem AB getilgt werden, die Zeit, wo Gott und die Menschen treu ineinander sich neigen und die Gerufenen all das ewige Erbe antreten. Das Erbe? . . .[1] ein Wort, von dem unsichtbar Gedankenfunken ausgehen, ein Wort mit Totengeruch; denn sein Antipode ist „Tod". „Erbe" erinnert an den, der das Erbe vermacht, und an den Tod des Testators. Denn ein Erbe tritt man erst an, wenn der Testator das zeitliche Leben gesegnet. Das ist ein alter juristischer Satz. Nun die Logik des Wortes „Erbe" bei Christus! Er vermachte uns eine heilige Erbschaft; demgemäß mußte er sterben, sein quellend Herzblut vergießen, sollten wir sie antreten. — Das mußte so sein, da gibt's keinen Anlaß, an Jesu rinnendem Blute, seiner Dahingabe in den Tod sich zu ärgern. Diese tiefsinnige, im Blute liegende Opferidee, der geheimnisvolle Zusammenhang zwischen blutendem Todesopfer und Gnade (= Erbe) leuchtet auch schon entgegen aus dem bedeutungsvollen Ritus, mit dem der AB einstens geschlossen. Auch dort sehen wir die blutigen Zeichen des Sterbens. Die Stiftung des Bundes war ja von einem Opfer begleitet; das Volk und alle Gegenstände, die auf den heiligen Dienst sich bezogen, wurden mit dem Blute des Opfertieres besprengt. (Bei diesem ernsten Akt zog's wehmutsvoll ein ins schuldumstrickte Herz und rang sich's dort los in einem schmerzvollen Seufzer: „Du Menschenkind, du bist eine sündige Seele, deren Odem alles unrein anhaucht. Gott müßte vom Heiligtum weichen, wenn ich, der Mensch mit seinem kranken Sündengeruch, dorten erschiene. Rein von Sünden sollte ich vor Jehova hintreten; Sündenvergebung aber ist nur möglich durch Preisgabe des Lebens. Herr, sieh in dem wohlfeilen Blute den Glutwillen, mein Leben für meine Verfehlungen zum Opfer zu bringen." Das war die Bluttheologie, die das ernste Volk in einer raschen Sekunde durchdachte; das war feurige Gesinnungsbetätigung in einem äußeren Akte.) So gilt als atl Lebensgesetz: Blut versöhnt die sündige Seele; eine Vergebung auf anderem Wege ist keineswegs möglich. Nun wohl, der Eintritt in die dämmerige Herrlichkeit des atl Zeltes erforderte solche Entsühnung des Menschen; wo es um den Eintritt in den Himmel sich handelt, ist ein höchstes, vollkommenstes Opfer, ein volles Jesusopfer am Platze. Denn das Höchste wollte Jesus ja sein: Hoherpriester im Himmel, dort am übergesegneten Angelpunkte der Welt, wo er unsere Seelenanliegen vor unserem Gotte vermittelt; nicht wollte er die welke Herrlichkeit der Priester

---

[1] Ich halte es hier für besser, auf das Wortspiel, das in διαθήκη liegt, einfach zu verzichten, da es im Deutschen nicht wiedergegeben werden kann und so der für das griechische Empfinden geistreiche Gedanke nur verschleiert würde. Ich versuche, das Wort „Erbe" zum Leitgedanken zu machen. Freilich ist die Lösung nichts Vollkommenes, da für den ersten Bund der Begriff „Erbe" zu „Gnade" abgeschwächt werden muß.

ums Haupt haben, die sich mühen im schattendunkeln Zelt in der atl Zeit, wo Sünde und Opfer hin und her fluktuieren. Mit einem einzigen Wurf, mit dem Blutopfer seines eigenen göttlichen Lebens, wollte er die ganze messianische Fülle uns schaffen, im Gegensatz zum atl Hohenpriester, der Jahr für Jahr in sein irdisches Heiligtum eintrat mit der fremden, symbolischen Blutgabe, in der kein einziges Flämmchen war von eigenem Leben. Wäre Jesus ein Hoherpriester von atl Rang, mit umschränkter priesterlicher Kraft, die nur sickernde Quellen erschließt, so wäre das Brünnlein seiner priesterlichen Gnaden immer und immer wieder ausgeschöpft worden durch die lechzende, sündige Menschheit; öfters hätte er dann im Verlauf der Menschheitsgeschichte eintauchen müssen in den Strom des blutigen Leidens, um neue Gnaden zu eröffnen. Was lehrt uns aber die Tatsache? Einmal, und zwar am Ende des Weltlaufs, wo die Zeiten reif geworden von Sehnsucht, ist Jesus sichtbar erschienen, um durch sein Opfer die große Menschheitssünde zu tilgen und die ersehnte Bahn zu schaffen zu Gott; als göttlicher Hoherpriester steht er mit seinem Opfer in der Mitte zwischen zwei Welten. Universelle Kraft hat sein Opfer; es ist ein Opfer für alle, für die Menschen rückwärts und vorwärts. Nur einmal! Freilich, ein zweites Mal wird Jesus erscheinen (auch für ihn gibt's ein Gericht wie für uns nach dem Sterben, nur ein Gericht in anderem Sinn — ein Gericht, wo er richtet mit Zepter und Krone, nicht ein Gericht, wo man ängstlich aufsieht und wartet); da wird sein Erscheinen kein Opfergang sein, die Sünde zu sühnen, sondern ein Sonnengang, denen das volle Heil zu bringen, die sehnsüchtig auf ihn warten — den Sommerherzen, die drängen zur Ernte, zur Zukunft.

Dem Hohenpriester des AB mit seinen beschränkten Rechten und Erfolgen wird Christus mit seinem unbeschränkten Priesterrecht und uneingeschränkten Gnaden gegenübergestellt. Freilich hat dieses volle Priesterrecht seine bestimmten Voraussetzungen: den Opfertod Jesu. Durch einen einzigen Opfergang (im Gegensatz zum jährlichen Sühnopfer) hat sich Jesus seine volle Priestermacht im Himmel erworben. Ein Blick auf den verhältnismäßigen Wert des atl Sühnopfers läßt uns den unbeschränkten Segen des Opfertodes Jesu ahnen. Dieser Opfertod Jesu ist seinerseits nichts Fremdes, Heterogenes, sondern entspricht dem atl Prinzip über die Tatsache und die Mittel der Entsühnung. Auch hinsichtlich des Lebensgesetzes des Opfertodes bilden A und NT eine harmonische Einheit. — Manche Exegeten sagen, die Ausführungen über den Tod Jesu haben direkte apologetische Tendenz. Es ist dies möglich; jedenfalls hat der Abschnitt indirekt apologetischen Wert, da durch den Nachweis, daß im A und NT dieselben Lebensgesetze walten, der neuen Lehre einerseits das Anstößige benommen wird, anderseits durch sonstige Erscheinungen das innere Hinauswachsen des Neuen über das Alte dargelegt wird. — Man hat gesagt, es seien rein akademische Ausführungen; wer indes

sorglicher lauscht, spürt eine verborgene Glut freudigen, siegreichen Christengefühls.

V. 11. *Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*: Christus aber, der auf der Erde erschienen ist, um als Hoherpriester die kommenden messianischen Güter zu bringen — *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*: ging durch das größere und vollkommenere Zelt (= die einzelnen Regionen des Himmels), das nicht von Menschenhand gemacht ist, d. h. nicht dieser irdischen Schöpfung angehört —

V. 12. *οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων*: und nicht mit dem Blutopfer von Böcken und Stieren — *διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια*: sondern gestützt auf die Blutgabe seines eigenen gottmenschlichen Lebens — *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος*: ein für allemal ins Allerheiligste ein, ohne daß es einer weiteren blutigen hohepriesterlichen Versöhnungsaktion bedürfte, da die in seinem Sterben und seiner Erhöhung liegende Erlösung ewigdauernde Wirkung besitzt.

V. 13. *εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*: Diese unendliche Sühnekraft des Opfertodes läßt sich erschließen; denn wenn schon das Opferblut von Tieren und das mit der Reinigungsasche vermischte Sprengwasser den Verunreinigten kultische Reinheit verleiht —

V. 14. *πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*: um wieviel mehr wird dann das Blut Christi euer Inneres reinigen von den Werken, die den Zustand des Todes herbeiführen — *εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι*: so daß ihr ohne irgendwelche Schranken eure ganze Persönlichkeit Gott hingeben könnt und so euer Leben ein lebendiger Gottesdienst sein kann — *ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ*: ich meine das Blut Christi, der sich im Himmel als absolut makelloses Opfer Gott darbrachte, da er nicht im Grabe blieb, sondern infolge des in ihm lebenden ewigen Geistes sich aus dem Grabe erhob und so Priester und Opfer zugleich im Himmel sein kann!

V. 11. Χριστός steht an der Tonstelle des Satzes und spielt wirkungsvoll den Gegenton an gegenüber dem Bisherigen. Auch δέ steht im Gegensatz zu den bisherigen Ausführungen. — παραγενόμενος bezeichnet das zeitliche Erscheinen Jesu. Die Bedeutung „helfen" (vgl. Vulgata: assistens) kommt wohl im NT vor (vgl. 2 Tim 4, 16), würde aber einen Dativ verlangen; außerdem ist diese Bedeutung mit dem ganzen Gedankengang nicht recht verträglich. — μέλλοντα ἀγαθά[1] sind die Güter, welche dem αἰών μέλλων

---

[1] Andere Lesart: *γενομένων* — stark bezeugt, aber schwer verständlich (= die mit ihm gekommenen oder uns gewordenen Güter) — vielleicht eine Nachwirkung des vorausgehenden *παραγενόμενος*. Auch *μελλόντων* ist gut und stark bezeugt.

(= der messianischen Zukunft) angehören. Aus der ganzen Wendung ergibt sich, daß Christus schon auf Erden der Idee und dem Wesen nach Hoherpriester war. — σκηνή: in die jüdische Vorstellungswelt wird Christus hineinversetzt. Dem Vorhof und dem „Heiligen" werden die niederen Himmelsräume gegenübergestellt (vgl. 4, 14). Eben weil es bildliche Sprache ist, darf daraus nicht geschlossen werden, als ob der Himmel in Räume geteilt sei [1]. — χειροποίητος [2]: gemacht durch Menschenhand, vergänglich, armselig. Das Adjektiv wird noch näher erklärt durch das folgende οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, das einen Genetivus qualitatis enthält. Mit κτίσις ist gemeint die uns umgebende Schöpfung [3].

V. 12. αἰωνίαν steht im Gegensatz zum oberflächlichen Augenblickserfolg des atl Hohenpriesters [4]. — διά mit Genetiv gibt den Rechtsgrund an [5] = kraft, sich stützend auf. Das Blut gab das Recht zum Eintritt. — τράγος: Ziegenbock. — μόσχος: eigentlich Sprößling von Pflanzen und Tieren, hier = junges Kalb. — ἅγια = das Heiligste im Himmel. — ἐφάπαξ (= ein für allemal) wird näher begründet durch das folgende εὑράμενον (sc. ἡμῖν). εὑράμενον für das klassische εὑρόμενον. εὑρίσκεσθαι = erwerben, erlangen. Das Partic. Aoristi könnte v o r z e i t i g, wobei der Hauptakzent auf dem Opfertode selbst läge, oder, da Opfertod und hohepriesterliche Aktion im Allerheiligsten zusammen geschaut werden, zeitlos gefaßt werden [6]. Bei ἰδίου αἵματος wird an das Selbstopfer Christi, nicht starr an materielles Blut gedacht. αἷμα und θάνατος sind Wechselbegriffe. Nur zum Zwecke der Kontrastwirkung wird das verschiedene Blut einander gegenübergestellt.

V. 13. σποδός: Asche. — δάμαλις: junge Kuh [7]. — ῥαντίζειν besprengen. — κοινόω: unrein machen (vgl. κοινός = unrein, Röm 14, 14). — πρός gibt die Folge an = so daß das Fleisch rein wird. Tierblut und Sprengwasser verleihen nur eine δικαιοσύνη σαρκός. Die Asche der Kuh wird noch als spezielles äußeres Sühnemittel angeführt. Vielleicht sollte im allgemeinen auf den Gottesdienst mit seinen Äußerlichkeiten hingewiesen werden.

V. 14. πόσῳ μᾶλλον ist ein Schluß a minore ad maius (eine der sieben Regeln Hillels). — καθαριεῖ ist logisches Futurum; bei προσήνεγκεν bezeichnet der Aorist die historische Tatsache. — διὰ πνεύματος αἰωνίου ist etwas dunkel

---

[1] Die griechischen Exegeten, auch Estius, verstehen unter *σκηνή* den menschlichen Leib Christi, der vom Heiligen Geist, nicht nach dem in der Natur waltenden Gesetz gebildet worden sei. Allein es soll offensichtlich eine Parallele gezogen werden zum atl Zelte.

[2] Auf den ersten Blick ist man geneigt, das Wort wie einen Fremdling im NT anzusehen, und doch findet es sich auch an andern Stellen; vgl. Apg 7, 48; 17, 24; Mk 14, 58; 2 Kor 5, 1.

[3] Vgl. Mk 10, 6; 13, 19; 2 Petr 3, 4.

[4] Theophylakt: *οὐ πρόσκαιρον καθαρμὸν εὑράμενος.*

[5] Vgl. 6, 12; 7, 19; 9, 14 u. a.

[6] Vgl. Moulton, Einleitung in die Sprache des N. T. (1911) 211—214.

[7] Vgl. Nm 19, 1 ff.: Eine rotfarbige, fehlerlose Kuh soll vor dem Lager geschlachtet, von ihrem Blute soll etwas in der Richtung nach dem Offenbarungszelte gesprengt, die Kuh soll verbrannt werden. Die übrigbleibende Asche soll mit Wasser vermischt werden und dient dann zur Reinigung solcher, welche sich durch Berührung eines Toten verunreinigt haben. — Die Zubereitung der Reinigungsasche gilt bei Philo, Josephus, im Talmud als Aufgabe des Hohenpriesters, wogegen nach der Halacha dazu jeder Priester zulässig ist. Auch die Schlachtung der Kuh und die Blutbesprengung wird nach Philo und Josephus vom Hohenpriester besorgt.

gehalten[1]. Zunächst möchte man glauben, daß im Relativsatz auf den Opfertod Jesu am Kreuze angespielt sei; dies ist jedoch nicht der Fall. Wie das Blut der Sündopfer des Versöhnungstages erst im Allerheiligsten zur Geltung kam, nicht schon beim bloßen Opferakt, so gelangte Jesu Opfertod erst dann zur vollen Auswirkung, als er, wieder ins Leben erweckt, zum Himmel aufgefahren war und mit seinen Kreuzes- und Leidensverdiensten vor seinen himmlischen Vater ins Allerheiligste trat. Das Selbstopfer am Kreuze und die Selbstdarstellung vor dem himmlischen Vater bilden sozusagen eine Einheit. Im übrigen wird auch der Kreuzestod allein als Opferakt betrachtet (vgl. 10, 10). Demgemäß ist πνεῦμα αἰώνιον der in Christus wohnende ewige Geist (= göttliche Kraft)[2], der ihn nicht dem Opfertode für immer verfallen sein ließ, sondern ihn zum Leben rief und es ihm ermöglichte, Opfer und Priester in einer Person zu sein[3]. Nur bei dieser Erklärung kommt αἰώνιον zu seinem Rechte[4]. — ἄμωμος (tadellos) weist hin auf die physische Makellosigkeit der jüdischen Opfer. Aber der Ausdruck ist hier aufs ethische Gebiet übertragen und bezeichnet die innere, absolute Makellosigkeit Jesu. — καθαρίζω (allgemein hellenistisches Wort), ursprünglich: von Schmutz reinigen, dann übertragen aufs religiöse Gebiet (Synonymum zu ἱλάσκεσθαι, ἁγιάζειν, δικαιοῦν). Es bezeichnet den Heiligungsprozeß von der negativen Seite (10, 2). — νεκρὰ ἔργα (vgl. 6, 1) sind Werke, welche im Zustand der Gottesferne vollbracht worden sind und somit des übernatürlichen göttlichen Lebens entbehren (opera mortua). Ob der Gedanke an die Verunreinigung durch die Toten mitspielt, ist recht fraglich. Den „toten Werken" stehen gegenüber die „lebendigen Werke", die auf innere Gottesgemeinschaft schließen lassen. Das λατρεύειν ist nicht bloß ein äußerer Gottesdienst, sondern Hingabe der ganzen Persönlichkeit.

V. 15. *καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν*: eben weil Christus die Schuldenlast von der Seele genommen und uns in die Gottesnähe gebracht hat, ist er Mittler der neuen Diatheke (= des Neuen Bundes). — *ὅπως τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας*: zu dem Zwecke, daß die Gerufenen (sc. Altisrael und wir) die Verheißung des ewigen Erbes empfangen; durch diesen neuen Bund

---

[1] Andere (weniger stark, auch durch die Vulgata bezeugte) Lesart ist *πνεύματος ἁγίου* — so auch griechische Exegeten (abgesehen von Theodoret). Doch wird *αἰωνίου* als die lectio difficilior die richtige Lesart sein.

[2] Vgl. die Bedeutung von *πνεῦμα* 1 Petr 3, 18 und *δύναμις θεοῦ* 2 Kor 13, 4; vgl. ferner *πνεῦμα ἁγιωσύνης* Röm 1, 4; 2 Kor 3, 17. — Auch bei der Lesart *πνεύματος ἁγίου* würde der Sinn im wesentlichen derselbe sein.

[3] So oder ähnlich Weiß, Seeberg, Windisch, Riggenbach, Seisenberger.

[4] Chrysostomus, Euthymius, Ökumenius, Theophylakt sehen in *πνεύματος ἁγίου* einen Gegensatz zu den im Feuer verbrannten Opfern; Jesus habe sich nicht wie ein durch Feuer verzehrtes Opfer dargebracht. — Jedenfalls kann *πνεῦμα αἰώνιον* nicht vom Heiligen Geiste als der dritten göttlichen Person verstanden werden; so Theodoret (der Heilige Geist habe die menschliche Natur Jesu gebildet) und Estius (Christus movente eum et instante Spiritu Sancto semetipsum obtulit Deo; nam opera divinae bonitatis nostraeque sanctificationis Spiritui Sancto solent appropriari). — Andere Auffassungen: a) Ausgestattet mit göttlicher Natur brachte Christus sich zum Opfer dar; deshalb war es eine ewige Erlösung (Bisping). b) Nur als Gottmensch konnte Christus makelloses Opferobjekt sein (Zill).

soll der volle messianische Segen vermittelt werden. — *θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων*: dieses Inkrafttreten des Bundes und Eintreten in das messianische Heil war nur unter einer Bedingung möglich: Christus mußte sterben, um die alte unter dem ersten Bunde entstandene Gewissensschuld zu tilgen und so die unmittelbaren Beziehungen zwischen Gott und der Seele wiederherzustellen.

V. 16. *ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου*: dieses Sterben ergibt sich unmittelbar aus dem Begriff „Diatheke" (= Stiftung, Testament). Denn wo ein Testament eröffnet werden und in Kraft treten soll, muß der Tod dessen, der das Testament gemacht hat, beigebracht werden.

V. 17. *διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία*: das liegt im Wesen und in der Idee des Testaments, daß es erst in Kraft tritt nach dem Tode des Testators. — *ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει, ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος*: solange der Testator lebt, ruht seine Rechtskraft.

V. 18. *ὅθεν οὐδ' ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται*: dieser stille innere Zusammenhang zwischen Erbschaft und Gnade einerseits, Tod anderseits, dieses gegenseitige Bedingtsein zeigt sich nicht bloß bei der Stiftung der neuen Diatheke, sondern auch bei der Stiftung der alten. Denn auch die alte Diatheke hatte einen gewissen testamentarischen Charakter, d. h. sie vermittelte Gnade und Segen. Infolgedessen sehen wir bei ihrer Stiftung Zeichen des Todes, Spuren des Sterbens.

V. 19—22. *λαληθείσης γὰρ* usw.: vgl. Übersetzung. — *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον*: nach atl Gesetz ist Blut das universale Sühnemittel, von etlichen Ausnahmen, wie leichten Verunreinigungen, abgesehen. — *καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*: dieses Gesetz gilt auch auf sittlichem Gebiete; auch hier gibt es ohne blutiges Opfer (eigentlich Blutausgießung) keine Sündenvergebung.

V. 15. διὰ τοῦτο knüpft wohl an V. 14 an; weniger wahrscheinlich ist es ein Hinweis auf das kommende ὅπως (= zu dem Zwecke). Der Vers erinnert an die 8, 6 ff. enthaltene Ausführung, wo von einem besseren, von Jeremias vorausgesagten Bunde die Rede ist. — ἀπολύτρωσις: Befreiung, Erlösung[1]. — τῆς αἰωνίου κληρονομίας nimmt die Tonstelle ein; es ist von ἐπαγγελίαν abhängig. κληρονομία ist das Erbe, das zwar in seiner ganzen Ausdehnung ein Zukunftswert ist, aber doch auch zum Teil der Gegenwart angehört. — οἱ κεκλημένοι sind die Judenchristen, die speziell mit Rücksicht auf das atl Israel berufen sind. Vielleicht darf man daraus einen Schluß ziehen auf den Charakter der Adressaten. Immerhin will dadurch kein partikularistischer Gedanke zum Ausdruck gebracht werden.

---

[1] Vgl. Röm 3, 24; Eph 1, 7; Kol 1, 14.

V. 16 f. Es lag nunmehr nahe, zu begründen, weshalb der Tod Christi zur Erlösung notwendig war. Auf die tiefere Theologie des Erlösungstodes geht Paulus in den folgenden Versen nicht ein, sondern es ist mehr eine formale Begründung, die in einem frappanten Wortspiel mit dem Worte διαθήκη und in dem Hinweis auf das atl religiöse Lebensgesetz liegt. — Das griechische Ohr hat aus dem Worte διαθήκη sowohl „Bund“ als „Stiftung“ herausgehört[1]; für dasselbe lag kein Hiatus vor (vgl. V. 27 ähnliches Wortspiel mit κρίσις). — φέρειν: beibringen[2]. — βέβαιος: rechtsgültig. — ἰσχύειν: Rechtsgültigkeit bekommen, in Kraft treten.

V. 18. ὅθεν schließt sich an den in V. 16 u. 17 enthaltenen Gedanken an. Paulus will nichts weiter sagen als das: auch bei der Stiftung des AB kommt jenes Gesetz zum Ausdruck; das dort vergossene Blut ist ja ein Zeichen des Todes. Zugleich wird durch die Parallele zwischen A und NT dem Tode Jesu manches Anstößige benommen. — ἐγκαινίζω: etwas Neues in Wirksamkeit treten lassen (außer LXX und NT fast nicht gebräuchlich), einweihen.

V. 19 nimmt Bezug auf den Ex 24, 3 ff. geschilderten Vorgang. Das Volk hatte einmütig das Gesetz angenommen. Es wurden nun blutige Opfer dargebracht. Moses nahm die Hälfte des Opferblutes und tat diese in ein Becken, die andere sprengte er an den Altar. Moses las dann dem Volke das Buch des Bundes vor, und auf dessen feierliche nochmalige Erklärung, das Gesetz halten zu wollen, sprengte er das in dem Becken befindliche Opferblut an das Volk mit den Worten: „Das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch geschlossen hat auf Grundlage all dieser Gebote.“ — Der Vorgang wird in freierer Weise aus der Erinnerung wiedergegeben; auch sind Züge aus andern Opfern eingeflochten[3]. — Die Idee, welche den atl Blutopfern überhaupt zugrunde liegt, ist folgende: Der Mensch hat durch die Sünde mit Gott gebrochen und sein Leben dadurch verwirkt. Will er Gott wieder sich nähern, so muß er seine Schuld zuvor büßen, also sein schuldbeladenes Leben dahingeben. Dies kann er aber nicht; also sucht er für sein Leben einen Ersatz im Opfer eines Tieres. Tierblut ist demgemäß symbolische Hingabe des eigenen Lebens. Bei der Stiftung des AB hatte demgemäß die Blutbesprengung folgenden tieferen religiösen Sinn: a) Besprengung des Altars = Lebenshingabe an Gott, der hier gegenwärtig gedacht wird; b) Besprengung des Volkes = das Volk ist von Sünden gereinigt und zum Eintritt in den Bund befähigt; c) Besprengung sonstiger Gegenstände = Reinigung von menschlichen Befleckungen und dadurch Befähigung, ein gottgeweihter Gegenstand zu werden. — ἐντολή (kollektiv): die Vorschriften Gottes. — λαληθείσης ist noch näher bestimmt durch κατὰ (τὸν) νόμον: die Kundgabe entsprach genau dem Gesetze (Vulgata verbindet unrichtig ἐντολή mit κατὰ ν.). — τὸ ἔριον: Wolle. — κόκκινος: rot. Als Aspergill diente Ysop, mit roter Wolle umwunden (Ex 12, 22).

---

[1] Vgl. ähnlichen Bedeutungswechsel Gal 3, 15—17 (*διαθήκη* = Testament) und 2 Kor 3, 14 (*διαθήκη* = Bund); ähnliches Wortspiel mit *νόμος* Röm 3, 27 und 8, 2 oder mit *ἡμέρα* Röm 13, 12.

[2] Vgl. *φέρειν κατηγορίαν* Jo 18, 29 und *αἰτιώματα καταφέρειν* Apg 25, 7; *διδαχὴν φέρειν* 2 Jo 10 (das „intercedat“ der Vulgata ist demgemäß ungenau).

[3] Das ursprüngliche Einweihungsopfer ist gefaßt als Sühnopfer (demgemäß wird das Blut der Böcke erwähnt), ferner als Reinigungsopfer (demgemäß wird Wasser, purpurne Wolle und Ysop erwähnt; vgl. Nm 19, 6 18; Lv 14, 5 ff.). Zutat ist der Hinweis, daß das Buch, aus dem vorgelesen worden war, besprengt wurde. — Ob in *τοῦτο τὸ αἷμα* (Septuaginta: *ἰδοὺ τὸ αἷμα*) die Einsetzungsworte des Abendmahls sich anmelden, wird fraglich sein. — *ἐνετείλατο* statt *διέθετο* der Septuaginta.

V. 20. ἐνετείλατο ist stärker als διέθετο.

V. 21 f. Die Besprengung des Zeltes, welche zeitlich nicht mit dem ebenerwähnten Vorgang zusammenfällt, da das Zelt damals noch nicht existierte, wird als neue, für sich bestehende Tatsache hinzugefügt. Dadurch wird ein neuer Beweis geliefert, daß das Blut in der atl Heilsökonomie eine Rolle gespielt hat [1]. — σχεδόν gehört zu πάντα; das dazwischen stehende ἐν αἵματι bekommt dadurch eine betonte Stellung. Ausgenommen von der Blutsühne sind leichtere Verunreinigungen [2] sowie Fälle, wo die geringen finanziellen Mittel ein blutiges Opfer nicht zulassen [3]. — αἱματεκχυσία (von αἷμα ἐκχέειν): Ausgießen des Blutes (das Substantiv kommt sonst im NT nicht vor). Damit wird auf den eigentlichen blutigen Opferakt, der sonst mit der Darbringung ein Ganzes bildet, ein Nachdruck gelegt. — Paulus stellt sich hier ganz auf den Standpunkt des AT, das durch blutige Opfer Sühne erreichen wollte. Man kann also nicht sagen, in diesem Vers liege ein Widerspruch zu der sonstigen Anschauung des Hebr, der eine wirkliche Sühne im AT nicht kenne. Letztere Ansicht ist Standpunkt des Paulus und des NT und Folgerung aus dem AT selber.

V. 23. *ἀνάγκη οὖν τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι*: es ist also, wie aus dem Vorhergehenden folgt, notwendig, daß das irdische Heiligtum mit seinem Kultapparat, das ja ein Abbild des Himmels ist, durch Blut gereinigt und so der Sündengeruch der Menschen gebannt werde. — *αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας*: der Himmel selbst aber muß durch bessere, stärkere Opfer, als es die Tieropfer sind, vor Verunreinigung bewahrt werden; es müssen bessere Opfer dargebracht werden, damit der Mensch entsühnt und so in den Stand gesetzt werde, als heiliges Wesen ins Heilige einzugehen.

V. 24. *οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα ἅγια εἰσῆλθεν ὁ Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*: Christus wollte sich eben nicht mit dem gewöhnlichen Dienste des irdischen Hohenpriesters begnügen, er ging nicht ins erdenentstammte Heiligtum ein. — *ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*: sondern er ging in den Himmel selbst ein, um jetzt vor Gottes Antlitz zu erscheinen und unser Fürsprecher zu sein.

V. 25. *οὐδ' ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν, ὥσπερ ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια κατ' ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ*: auch ging er nicht mit der Absicht in den Himmel ein, sich oft darzubringen, wie der

---

[1] Ex 40, 9, wo von der Weihe des Zeltes die Rede ist, nennt keine Blutbesprengung, sondern eine Salbung. Auch Lv Kap. 8, wo von der Weihe Aarons die Rede ist, nennt eine Salbung des Zeltes und des Kultapparates. Nur V. 15 wird eine Blutbesprengung des Altars erwähnt. Vielleicht hat im Anschluß an genannten Vorgang Lv 8, 15 eine Hebr 9, 21 zugrunde liegende Tradition sich ausgebildet.

[2] Ex 19, 10. Lv 15, 5 ff.; 16, 26—28; 22, 6. Nm 31, 22—24.

[3] Lv 5, 11—13.

irdische Hohepriester jedjährlich ein Opfer, bestehend in fremdem Blute, darbringt bei seinem Gang ins Allerheiligste.

V. 26. *ἐπεὶ ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*: wollte man Jesu Opfer analog dem Sühnopfer am Versöhnungstag fassen, also mit beschränkter Wirkung, mit Sühnekraft für eine Generation, so hätte Jesus oftmals leiden müssen, seitdem die Welt steht und es sündige Menschen gibt; zu jeder Generation hätte er in persönliche Beziehungen treten müssen. — *νῦν δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται*: tatsächlich verhält es sich anders; einmal ist Jesus ins geschichtliche, sichtbare Dasein getreten, um die Menschensünde durch sein Opfer zu beseitigen, und zwar am Ende der Zeiten.

V. 27 f. *καὶ καθ' ὅσον ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις*: und wie es für die Menschen bestimmt ist, einmal zu sterben, und hernach das Gericht kommt, — *οὕτως καὶ ὁ Χριστός, ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται*: so sehen wir (analog diesem für den Menschen bestimmten Lebensgesetz) in Jesu Leben zwei Leuchtpunkte: sein Menschsein, wo er sich opferte, um die Sünden vieler (= der Menschen) zu beseitigen, wo er säte, Fundament legte und anfing — diese Zeit mit ihrem besondern Lebenszweck ist ein für allemal vorüber. Der zweite Leuchtpunkt ist sein Wiederkommen bei der Parusie als siegreicher Gottmensch, wo er nicht stirbt, sühnt und der Sünde ins Antlitz schaut, sondern ausbaut und vollendet, — *τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν*: und denen, welche auf ihn sehnsüchtig harren und dadurch enge Zusammengehörigkeit mit ihm bekunden, das volle Heil bringt.

V. 23 bringt eine Zusammenfassung der vorausgehenden Gedanken und eine daraus sich ergebende Folgerung. Die Ausdrucksweise in V. 23ᵇ geht hart an die Grenze der Bildrede. Der Gedanke von der „Reinigung des Himmels" muß verstanden werden aus der analogen Wendung in 23ᵃ. Der Sinn ist: damit die Menschen eintreten können in den Himmel, müssen bessere Opfer dargebracht werden, durch welche sie entsühnt werden. Entsühnung des Orts und Entsühnung der Person sind Tauschbegriffe geworden [1]. — Aus dem allgemeinen Charakter des Satzes ist der Plural θυσίαι zu verstehen. Tatsächlich findet ja nur e i n Opfer statt; denn Kreuzesopfer und Selbstdarbringung im Himmel sind e i n Opfer. Es ist ein Plural der Gattung.

V. 24. γάρ bringt nur eine Begründung zu 23ᵇ. Von dem a l l g e m e i n e n in V. 23 erwähnten Gedanken wird noch eine s p e z i e l l e r e Anwendung gemacht = das Höchste wollte ja Christus sein; denn . . .; das γάρ ist also aus den tieferen, formell nicht ausgesprochenen Gedanken Pauli zu verstehen. — Man könnte übrigens γάρ auch als Erklärung des κρείττοσιν in 23ᵇ ansehen, inwiefern das Opfer Christi t a t s ä c h l i c h besser war. — ἀντίτυπος:

---

[1] Ein Zeugma, wonach *καθαρίζειν* im zweiten Falle nur „heiligen, weihen" bedeutet, ist wohl nicht anzunehmen.

einem Muster nachgebildet. — ἐμφανίζω = sichtbar machen; Medium: sich sichtbar machen.

V. 25. Als regierendes Verbum ist εἰσῆλθε zu ergänzen. Es wird ein weiterer Vorzug des Opfers Christi angegeben. — πολλάκις ist betont und steht im Gegensatz zu κατ' ἐνιαυτόν. — Unter προσφέρειν ist die Selbstdarbringung im Himmel zu verstehen, da ja das προσφέρειν in Parallele steht zum Eingehen des Hohenpriesters ins Allerheiligste. Als notwendige Unterlage für diese Selbstdarbringung dient natürlich der blutige Opfertod, weshalb in V. 26 der Begriff παθεῖν eingesetzt werden kann. — Im Einmaligen ist der Universalismus ausgesprochen.

V. 26. ἔδει (sc. ἄν): es wäre notwendig gewesen. — καταβολὴ κόσμου (vgl. 4, 3) ist hier ein etwas hyperbolischer Ausdruck; tatsächlich ist der Sündenfall darunter zu verstehen. — συντέλεια: Vollendung, Ende, „Fülle der Zeit" = messianische Zeit[1]. Die Wiederkunft Christi hat also noch nicht begonnen. Durch den Plural in αἰώνων erfährt die bisherige Zeit eine Zergliederung (vgl. 13, 8). — Zu ἀθέτησις vgl. 7, 18. — διὰ τῆς θυσίας ist mit ἀθέτησιν zu verbinden. — φανερόω: offenbar machen, Passiv: erscheinen. Es ist eine Art terminus technicus für das Eintreten Jesu ins zeitliche Dasein[2]. Implizite ist darin die Präexistenz Christi enthalten.

V. 27 f. καθ' ὅσον (vgl. 7, 20) ist Vergleichungspartikel[3]. — ἀπόκειται: es ist als unabänderliche Bestimmung niedergelegt. — Durch den Vergleich soll der stille Einwurf widerlegt werden: Christus kommt ja noch einmal. — χωρὶς ἁμαρτίας ist ein prägnanter Ausdruck (vgl. 4, 15) = ohne daß er Bezug nimmt auf die Sünde; es bildet einen Gegensatz zum vorausgehenden εἰς ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας. — ἅπαξ προσενεχθείς korrespondiert mit ἅπαξ ἀποθανεῖν. Man wird erinnert an die Stelle Is 53, 12, wo vom Knechte Jahves gesagt wird: „Er trug die Sünden vieler."[4] — Zu πολλῶν vgl. auch das Wort des Herrn: „Das ist mein Blut, das für viele vergossen wird."[5] Der Gedanke des Opfers und der der Stellvertretung treten hier eng verbunden auf. — εἰς σωτηρίαν ist mit ὀφθήσεται (= er wird erscheinen) zu verbinden. — ἀποδέχεσθαι vgl. 1 Kor 1, 7 und Phil 3, 20.

Abschaffung des atl Opferkultus — das einzig wahre Opfer. (10, 1—18.)

(1) Nur schattenhafte Umrisse der zukünftigen messianischen Güter beut das Gesetz, nicht die konkrete, segensvolle Wirklichkeit selbst; somit hat es niemals die Kraft, mit den gleichen, jährlich wiederkehrenden Opfern, welche man in einem fort darbringt, Herzensentlastung und Läuterung zu schaffen bei denen, von welchen sie stammen. (Hätten sie reinigende Kraft,) (2) so hätten sie doch ein Ende gefunden[6], da die, welche damit Gott dienten, ein für allemal gereinigt und infolge-

[1] Vgl. dazu Gal 4, 4 (*πλήρωμα τοῦ χρόνου*); Eph 1, 10 (*πλήρωμα τῶν καιρῶν*) und 1 Petr 1, 20 (*ἔσχατος τῶν χρόνων*).

[2] Vgl. 1 Jo 1, 2; 3, 5; 1 Petr 1, 20.

[3] Vgl. ἐφ' ὅσον Mt 25, 40; sonst dient als Vergleichungspartikel *καθάπερ* (1 Kor 12, 12) und *καθώς*.

[4] *ἀναφέρειν* = נָשָׂא tragen, auf die Schulter nehmen und tilgen.

[5] Estius: Quantum ad sufficientiam passionis attinet, omnium hominum peccata tulit, quia valebat ad omnium redemptionem; quantum vero ad efficientiam, non omnium, sed multorum.

[6] Wörtlich: hätten sie nicht aufgehört, dargebracht zu werden?

dessen darauf ohne Sündenbewußtsein hätten sein müssen. (Nichts von alledem!) (3) Vielmehr werden gerade durch sie die Sünden alljährlich ins Gedächtnis gerufen. (4) Daß Blut von Stieren und Böcken sündentilgende Kraft habe, ist ja unmöglich. (5) Deshalb sagt Jesus beim Eintritt in die Welt (Ps 40 [39], 7—9): „Opfer und Gaben entsprachen nicht deinem Willen (o Vater), dagegen hast du mir einen leidensfähigen Körper bereitet. (6) Von Ganz- und Sündopfern wandtest du mit Abscheu dich ab. (7) Da sprach ich: Siehe, ich komme, die mich betreffende Andeutung in der Buchrolle[1] und damit deinen Erlösungswillen zu vollziehen, o Gott!" (8) Während Jesus zu Anfang sagt: „An Opfern, Gaben, Ganzopfern und Sündopfern hattest du nicht Gefallen und Freude" — lauter Opfer, die dem Gesetze entsprechen —, (9) fährt er dann fort: „Siehe, ich komme, deinen Willen zu vollziehen." Somit schleudert er den Bann gegen das Erste (die gesetzlichen Opfer), um das Zweite (den Willen des Vaters) als maßgebend zu erklären. (10) So liegt denn in diesem Vaterwillen Grund und Geheimnis, daß wir geheiligt worden sind ein für allemal durch die Dahingabe des Leibes Christi. (11) Während jeder Priester tagtäglich im Dienste steht und immer wieder dieselben Opfer darbringt, die doch niemals den Ring der Sünden zu brechen imstande sind, (12) hat er nur ein Opfer für die Sünden dargebracht, (13) um sich dann für immer zur Rechten Gottes zu setzen in ruhigem Warten, bis seine Feinde wie ein Schemel unter seine Füße[2] gelegt werden. (14) Durch ein einziges Opfer hat er auf immer Versöhnung und Heil geschaffen für die, welche (jeweils) die Heiligung an sich erfahren. (15) Es bezeugt uns dies aber auch der Heilige Geist in einer Stelle. Es heißt dort anfangs (Jer 31, 33): (16) „Das ist der Bund, den ich mit ihnen schließen werde nach jenen Tagen", spricht der Herr. „Meine Gesetze will ich in ihre innerste Gedankenwelt legen und auf die Tafeln ihrer Herzen schreiben." Dann aber heißt es (Jer 31, 34) weiter (und darauf liegt der Nachdruck): (17) „Ihrer Sünden und ihrer Ungerechtigkeiten will ich nicht mehr gedenken." (18) Wo aber die Sünde vergeben, ist kein Raum mehr für Sühnopfer.

Sinn: Wohl weiß ich, ihr richtet euern Wehmutsblick zurück nach der blutigen Blüte der gesetzlichen Opfer. Das Gesetz mit seinen Opfern ist euer Jugend- und Heimatland, von welchem ihr glaubt euch nicht trennen zu dürfen; das Gesetz ist für euch der heilige Bann, dem ihr in Verehrung euch beugt. Und doch muß ich offen euch sagen: die alte Ordnung mit ihren Opfern war eine Art Traumreich, sie ist auf ewig dahin. Die neue Gnadenwelt ist erstanden mit dem einzigen, wahrhaftigen, allerpersönlichsten Opfer. Jesu Opfer ist die Gegenwart, in der wir leben, und die religiöse Basis, auf welche wir gestellt sind. Das Gesetz hatte wohl einigen Wert: es war sehnsüchtig nach Fernerem, Höherem, Tieferem, nach der Ewigkeit der Verzeihung; es ist wie Dämmerlicht, das seinen Schein borgt von der Sonne, die unterm Horizonte noch ruht; es nimmt sich aus wie leblose Konturen zum vollen, lebendigen Prachtbild der messianischen, ewigen Güter. Den alten Blutopfern fehlt das Mark der Kraft; sie sind niemals imstande, die Seelen zu läutern und die verschlossene Pforte zum Heiligtum des Himmels zu öffnen. Wir sehen ja in ewiger Monotonie die Hohenpriester die tiefgetretene Spur der alten Opferwege dahinwandeln, um Gott näherzukommen —

[1] Wörtlich: in der Buchrolle steht über mich geschrieben.

[2] Wörtlich: als Schemel seiner Füße.

ohne Erfolg. (Ich frage: Wären sie fortgesetzt worden, die Opfer, wenn durch sie das geängstigte Herz die Erlösung wahrhaft gefunden? Nur die schuldbeladene Seele hat ja ein Verlangen nach Opfern.) Einen Wert hat der atl Kult, einen negativen: er schafft die quälende Erkenntnis von der Ohnmacht des Tieropfers. Jahr für Jahr dringt aus dem Versöhnungsopfer leise das Weh der nicht verziehenen Schuld. Es ist klar: die symbolischen Blutspenden können die Sünde nicht tilgen; diesem tändelnden Opfermaterialismus fehlt ja ohnehin vielfach die innere Seele. Angesichts solcher traurigen Spannung reifte im Herzen des Gottmenschen das große Opfergelübde, den göttlichen Willen seines Vaters zu seinem Lebensprogramme zu machen. Und worin bestand dieses? Dem Erlöserwillen seines Vaters mit Leib und Seele, mit Herz und Hand sich zu unterwerfen, sich selbst zum Opfer zu bringen mit tiefem, inbrünstigem Willen, und so eine Gottes würdige Sühne zu leisten. (Damit wollte er zugleich die Schrift in Erfüllung bringen.) Damit ist die atl Opfermethode diskreditiert, das ntl Opfer hat Geltung. Zwischen beiden gibt's keine friedlichen Kompromisse. — So ist unsere Schuld für immer gehoben, für immer sind wir im Prinzipe geheiligt. In erster Linie verdanken wir diese Gnade dem Huldwillen Gottes, in zweiter Linie Jesus, der mit Liebesgewalt sich zum Opfer gebracht. Wir dürfen das beruhigende, sichere Gefühl haben: sein Opfer ist ein vollkommenes Opfer, wir sind wahrhaft Erlöste. Jesu Opfer steht groß da, es kennt keine Wiederholung. Bei den Priestern der alten Opfermethode sehen wir ein beständiges demütiges Stehen und Bereitsein zum Dienste, ein ewiges Sichmühen und -plagen. Anders ist es bei Jesus: nach seinem einmaligen, sieghaften Opfer hat er sich für immer zur Rechten Gottes gesetzt; ihn umschwebt ein friedvoller Sabbatismus. Seine Siegergewalt wird einst unumschränkt sein. Der Priesterkönig steigt nie mehr von seinem Throne; er mit seinem einmaligen Opfer hat erreicht, wozu die Kultopfer zu schwach waren: die für immer ausreichende Vollendung, die Voraussetzung für die weitere Heiligungsarbeit. Noch ein weiterer Beweis für diese Tatsache! Aus dem AT tönt die Stimme des Heiligen Geistes zu uns herüber und bringt die Freudenkunde voller Versöhnung. Es heißt ja in der Stelle des Jeremias: „Vergessen sein sollen deine Sünden!" Nun gut, wenn keine Sünde mehr da ist, schreit sie nicht nach dem Sühnopfer. So ist das Kreuzesopfer uns alles; wir leben in einer höheren Opferatmosphäre, die getränkt ist mit Geist und mit Wahrheit.

Kap. 10, 1—18 bringt den theoretischen Teil unseres Briefes zum Abschluß. Die Lieblingsgedanken des Briefes von der überragenden Stellung der ntl Ordnung und des ntl Opfers kehren zum Teil wieder; aber doch enthält der Abschnitt einiges Neue. Das Thema vom Untergang der atl Opferwelt klingt viel schriller und hat aggressiven Charakter (vgl. V. 4), während es an andern Stellen vorsichtig und schonend auftritt. „Die alten Opfer haben keine Existenzberechtigung mehr und sind zwecklos. Also heraus aus dem jüdischen Peristyl, in welchem ihr immer noch sehnsüchtig stehet!" will Paulus sagen, der wie zum

letzten und kräftigsten Hauptschlage ausholt. — Im einzelnen ist der Inhalt folgender: Die Unzulänglichkeit der früheren Opfer (1—4) gibt uns einen Einblick in die tiefen Gründe des Opferentschlusses Christi (5—10). Das Opfer Christi ist vollwertig und hat abschließenden Charakter. Es ist deshalb keiner Wiederholung fähig. Dies folgt a) aus der Erhöhung Jesu (11—14) und b) aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift (15—18).

V. 1. *σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*: Nur ein Abbild von den kommenden Gütern enthält das Gesetz, nicht das reale Gut selbst (Entsündigung und Heiligung). — *κατ᾿ ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις, ἃς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκές, οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι*: deshalb ist es nie imstande, mit dem Versöhnungsopfer, das Jahr für Jahr wiederkehrt und das man bei seiner geringen Wirkungskraft immer darbringt, die am Opfer Beteiligten, Priester und Volk, innerlich zu entsühnen und Gott näherzubringen. Wenn das Ganze, das Gesetz, schwach ist, dann auch ein integrierender Bestandteil desselben, der Opferkult.

V. 2. *ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι*: hätten die Versöhnungsopfer volle Wirkungskraft erzielt, so hätten sie ihr Ziel erreicht und wären eingestellt worden. — *διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους*: da die am Gottesdienst und am Opfer Beteiligten unter der gegebenen Voraussetzung ein für allemal gereinigt worden wären (würden) und so kein Sündenbewußtsein mehr besessen hätten (besäßen).

V. 3. *ἀλλ᾿ ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ᾿ ἐνιαυτόν*: die Opfer haben keine entsühnende Kraft, im Gegenteil, in ihrem fortwährenden Darbringen äußert sich das Residuum der Sünde.

V. 4. *ἀδύνατον γὰρ αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας*: denn es ist schlechtweg unmöglich, daß das Opfertierblut, das nur Materie ist und mit uns in keiner inneren Verbindung steht, Sünden hinwegnehme.

V. 5 f. *διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει*: deshalb (weil die alten Opfer kein Äquivalent waren für Menschensünden) sagt Jesus bei der Inkarnation (ein Wort, das dann das Programm seines Lebens bildet): „Opfer und Gaben . . .“

V. 7. *τότε εἶπον· ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός, τὸ θέλημά σου*: Da sprach ich: Siehe, ich komme und bin bereit, deinen Willen, o Gott, bezüglich der Erlösung zu erfüllen (wie denn dies schon in einer messianischen, mich betreffenden Weissagung angedeutet ist).

V. 8 f. ἀνώτερον λέγων ... τότε εἴρηκεν ... ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ: eine negative und eine positive Aussage ist im Psalmwort enthalten. Zwischen dem Inhalte beider herrscht der Kausalnexus „weil — deshalb". Das Erste (das blutige Kultopfer) schafft Christus mit seinem Opferprogramm ab, dem Zweiten (seinem eigenen, persönlichen Opfer) verschafft er dauernde Geltung.

V. 10. ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμέν: in diesem göttlichen Willen sind wir geheiligt, d. h. diesem göttlichen Willen haben wir in erster Linie unsere Heiligung zu verdanken. — διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ: das zweite Verdienst daran trägt das blutige Selbstopfer Jesu Christi.

V. 11. καὶ πᾶς μὲν ἱερεὺς ἕστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας: Jesu Opfer ist ein vollwertiges Opfer im Gegensatz zu den atl-Opfern. Überall sehen wir scharfe Gegensätze. Der atl Priester steht immer geschäftig bereit fürs alltägliche Brandopfer, das keinen tieferen Erfolg hat.

V. 12 f. οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ: Christus aber hat ein Opfer für die Sünden dargebracht und genießt nun die Frucht seines Opfers an der Seite seines Vaters, die in seiner siegreichen Fürbitte für die Menschen und im schließlichen vollen Triumphe über alle unheiligen Mächte besteht. (Er braucht also sein himmlisches Heiligtum nie mehr zu verlassen, um auf Erden ein weiteres Blutopfer darzubringen.)

V. 14. μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους: denn durch ein einziges Opfer hat er auf ewig vollendet die, welche geheiligt werden, d. h. er hat die große Erlösung ein für allemal und mit einem Opfer geschaffen, auf Grund deren den einzelnen die Erlösungsverdienste zugewendet werden und dieselben so geheiligt werden können.

V. 15—18. μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον: von diesem vollgültigen, abschließenden Opfer gibt uns auch der Heilige Geist Zeugnis in der Stelle des Jeremias (Kap. 31), der von vollem Vergessen der Sünde redet. Damit fällt aber auch jeder Anknüpfungspunkt für ein weiteres Opfer weg.

V. 1. γάρ bringt eine weitere Erklärung zu dem in 9, 25 angedeuteten Gedanken von der Einmaligkeit des Opfers Christi. — σκιά ist ein schönes Bild. Der Schatten ist an sich nichtig und unwesenhaft; aber er weist hin auf einen Körper, der ihn wirft. Das Wort ist vorausgestellt, damit der Gegensatz zwischen Abbild und realem Gut (= Schatten und schattenwerfendem Gegenstand) recht scharf zum Ausdruck komme. — εἰκών ist also hier nicht das Abbild, sondern der Gegenstand selbst als Urbild oder Original[1]

[1] Vgl. Gn 1, 26 f.; Röm 8, 29; Kol 3. 10. — Vgl. auch die Gegenüberstellung von σκιά und σῶμα Kol 2, 17.

oder (nach Cremer) das Bild, das die Dinge selber sichtbar macht, im Gegensatz zum Schattenabriß, der sie nur andeutet. — Mit τῶν πραγμάτων (Genetivus appositivus) sind gemeint die μέλλοντα ἀγαθά. — κατ' ἐνιαυτόν wird am besten als attributive Bestimmung zu ταῖς αὐταῖς θυσίαις gefaßt = alljährlich dieselben Opfer. An der ungrammatischen Wortstellung darf man sich nicht stoßen; denn auch 9, 26 ist ἀθέτησιν διὰ τῆς θυσίας attributiv, ohne daß formell die grammatische attributive Stellung vorhanden wäre[1]. — εἰς τὸ διηνεκές wird am besten mit προσφέρουσιν verbunden. Gegen die Verbindung mit τελειῶσαι spricht der Umstand, daß zwei Zeitadverbia nebeneinander zu stehen kämen (in Ewigkeit niemals), was hart wäre. — Unter προσερχομένους können Priester und das am Opfer beteiligte Volk verstanden werden (vgl. 4, 16)[2]. Der Hebr betont hier kurz den positiven (allerdings beschränkten) Wert des Gesetzes; in andern Briefen spricht Paulus vom „Zorn" und „Tod" des Gesetzes. Diese beiden Betrachtungsweisen schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich.

V. 2 ist ein Fragesatz und als Parenthese zu fassen. — λατρεύοντας absolut gebraucht wie 9, 9. — κεκαθαρισμένους ist Perfekt des Zustandes. Man könnte die Beweiskraft des Schlusses in V. 2 anfechten und sagen: die immer wiederkehrenden Sünden verlangten immer neue Opfer. Indes Paulus rechnet nicht mit der Sünde als Einzelakt, sondern mit der Menschheitsschuld als Ganzem und mit dem unterbundenen Verhältnis zu Gott. Da ferner das Kreuzesopfer eine volle Beseitigung der Menschheitsschuld brachte, so wird in analoger Weise auch bei den Opfern des AT mit einer summarischen Wirkung gerechnet. Der Maßstab, mit dem A und NT gemessen werden, ist derselbe. Ohnehin gilt für den Hebr die Regel: man darf die einzelnen Formulierungen nicht immer als rein theoretische Argumente werten, sondern diese sind vielfach wirksame Mittel, am Kontraste die Größe des Heilsbesitzes, den Jesus gebracht, anschaulich zu machen. Die Logik unseres Briefes ist mehr Logik des warmen Herzens als des kritischen Verstandes. Das Hauptgesetz dieser Logik lautet: Christus ist Urheber des ewigen Heiles.

V. 3. ἀλλά schließt an den negativen Inhalt von V. 1 an (οὐδέποτε δύναται τελειῶσαι) und deutet den positiven Wert der atl Opfer an: die Mahnung oder Erinnerung an die Sünde[3]. ἀνάμνησις ist demgemäß ein objektiver Begriff, nicht ein subjektiver (= persönliches Sich-Erinnern und damit Bekenntnis der Sünden). Indirekt liegt in diesem Vers der positive Zweck der atl Opfer ausgedrückt: Lebendigerhaltung des Sündenbewußtseins und der Sehnsucht nach Erlösung.

V. 5 ff. Die Stelle bietet einen der schönsten Gedanken, die im NT enthalten sind, und bringt ein tiefinnerliches religiöses Moment für den Erlösungsgedanken. Selbst die Textveränderung gegenüber dem ursprünglichen Wortlaut im Hebr schadet der Schwerkraft der Stelle nichts. Gott wohlgefällig ist das Opfer Jesu aus drei Gründen: a) es ist Gottes Würde entsprechend

---

[1] Andere ziehen *κατ' ἐνιαυτόν* zu *προσφέρουσιν*.

[2] Zugrunde gelegt ist unserer Erklärung die Lesart *δύναται*, bei welcher die grammatische Konstruktion durchsichtig und der Satzbau symmetrisch ist. Daneben besteht noch eine besser bezeugte Lesart *δύνανται*. Allein diese Lesart bringt große Schwierigkeiten: a) es entsteht ein Anakoluth bei *νόμος ἔχων* . . ., welches im Hebr etwas Außergewöhnliches wäre; b) das Subjekt in *δύνανται* wären die Priester als Heiligende, während sonst nur der *νόμος* oder die Opfer die Heiligung bringen. Um letztere Schwierigkeit zu beseitigen, nahm man Änderungen vor und las: *ταῖς αὐταῖς θυσίαις προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκές, αἳ οὐδέποτε δύνανται* . . . Angesichts solcher mißlichen Folgen wird die einfachere Lesart *δύναται* die richtige sein.

[3] Chrysostomus: *κατηγορία ἀσθενείας, οὐκ ἰσχύος ἐπίδειξις.*

(das Opfer ist Gottes Sohn); b) es ist satisfaktionsfähig (menschlicher Leib), und c) es ist beseelt von tiefster Opfergesinnung (Unterordnung unter den Willen Gottes). Die Pointe liegt in unserer Stelle auf dem vollkommenen Lebensgehorsam. Hinsichtlich dieser Verinnerlichung hat unsere Stelle Ähnlichkeit mit dem Johannesevangelium [1], in welchem die Unterordnung Jesu unter den Willen seines himmlischen Vaters öfters betont wird. Eine mehr interessante als tiefbegründete Hypothese hat Dibelius, der sagt, Lukas habe bei seiner ausführlichen Erzählung über Jesu erstes Auftreten in der Synagoge zu Nazareth ebenfalls im stillen nachweisen wollen, daß der 40. Psalm an Jesus in Erfüllung gegangen sei. Denn bei seinem Bericht hebe er die geschlossene Rolle (κεφαλίς) ostentativ hervor.

Bei εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον [2] ist an die Menschwerdung Jesu zu denken, nicht an die Zeit des öffentlichen Auftretens oder gar an die Entstehung des Selbstbewußtseins Jesu. Die Worte haben einen gewissen dramatischen Charakter und dürfen nicht bloß als einmalige Äußerung, sondern müssen als Ausdruck dauernder Opfergesinnung aufgefaßt werden [3]. — Unter προσφορά werden im Gegensatz zu θυσία die unblutigen Opfer zu verstehen sein. Paulus will sagen: Das Kreuzesopfer ist nicht bloß Ersatz für das Versöhnungsopfer, sondern auch für alle andern Opfer (vgl. auch V. 11). — καταρτίζω: bereiten, herrichten (dynamisches Medium). — ὁλοκαύτωμα: Ganzopfer (= Brandopfer, das ganz verbrannt wird). — (τὸ) περὶ ἁμαρτίας: Sühnopfer [4]. Es ist eine Umschreibung, weil im Griechischen sich kein einheitlicher Ausdruck dafür fand.

εὐδοκεῖν mit Akkusativ (sonst mit bloßem Dativ oder ἐν) = etwas gern haben [5]. — ἐν κεφαλίδι — περὶ ἐμοῦ ist ein eingeschobenes Sätzchen. κεφαλίς

[1] Vgl. Jo 5, 19 und 8, 28.

[2] Vgl. *ἐλθεῖν εἰς τὸν κόσμον* Jo 9, 39; 12, 46; 16, 28; 1 Tim 1, 15 terminus a quo = vom Himmel aus eintreten ins zeitliche Dasein. An andern Stellen hat der Ausdruck einen weiteren Sinn; hier ist mehr der terminus ad quem betont: in die Welt kommen und den Menschen eine Botschaft bringen; vgl. Jo 6, 14; 11, 27; 18, 37. Im übrigen ist nach jüdischem Sprachgebrauch „eintreten in die Welt“ ein geläufiger Ausdruck für „geboren werden“.

[3] Unser Text schließt sich an die Septuaginta an. Im hebräischen Text heißt es (statt *σῶμα* . . .): „Ohren hast du mir gegraben“ (d. h. du hast mir ein offenes Ohr gegeben, um auf deine Stimme zu hören). Welcher hebräische Text der Septuaginta-Übersetzung (*σῶμα* . . .) zugrunde liegt, ist noch nicht festgestellt. Man glaubte auch schon, die ursprüngliche Lesart in der Septuaginta sei *ὦτα* oder *ὠτία* gewesen, dies sei aber durch das *σῶμα* des Hebr verdrängt worden. Wäre dies wirklich der Fall, so könnte man die Variation *ὦτα* — *σῶμα* doppelt erklären: 1. „Ohren hast du mir bereitet“ würde als pars pro toto gefaßt = einen Leib hast du mir bereitet; oder 2. es liegt ein Mißverständnis in der Auffassung des richtigen Textes vor: *ΗΘΕΛΗΣΑ|Σ ΩΤΙΑ* [*ΤΙ=Μ*]. Ps 40 (39), 7—9 will Gott danken für die Errettung. Der rechte Dank aber besteht nicht in äußeren Opfern, sondern in innerem Opfer, im Opfer der ganzen Persönlichkeit, in einem freudigen Sichhineinleben in den Willen Gottes. Die wesentlichen Momente also dieses Opfers sind: a) Ablehnung von Äußerlichem, b) Nachdruck auf sittlichen Leistungen, c) Konformität mit dem Willen Gottes. — Paulus betrachtet diese Stelle als messianisch: dieses Opferideal ist in Christus geradezu verkörpert (vgl. die große Philipperstelle 2, 5—9). Das *σῶμα* der Septuaginta gab zu dieser Auffassung noch ein besonderes Recht.

[4] Lv 5, 8 f.; 6, 25.

[5] *εὐδόκησας* scheint eine Nachwirkung von Ps 51 (50), 18 zu sein. In Ps 40 (39), 7c müßte man *ᾔτησας* erwarten (B) für das hebräische שָׁאָלְתָּ. Ob *εὐδόκησας*

-ίδος: a) kleiner Kopf, b) Rolle (lat. volumen). Gemeint ist das AT, sofern es Weissagungen über den Erlöser enthält[1]. Der Infinitiv ποιῆσαι ist abhängig von ἥκω. — θέλημα ist in messianischem Sinn der Wille des Vaters bezüglich der Erlösung.

V. 8 f. bringt eine nähere Erklärung. ἀνώτερον: weiter oben (Komparativ zu ἄνω). — ἀναιρεῖν: außer Geltung setzen, aufheben; ἱστάναι: in Kraft setzen.

V. 10 bringt die historische, aus dem Vorhergehenden sich ergebende Tatsache. — Der Wille Gottes (vgl. θέλημα in V. 7) ist die causa prima unserer Erlösung, das Kreuzesopfer die causa secunda. — ἁγιάζειν ist ein Sammelwort und enthält den Begriff des καθαρίζειν und τελειοῦν. — ἐφάπαξ (beachte den kraftvollen Abschluß im Rhythmus) wird am besten zum Verbum ἡγιασμένοι ἐσμέν bezogen.

V. 11—14 bringt eine weitere Erläuterung des ἐφάπαξ. Der Schluß ist ein post hoc, ergo propter hoc = nach seinem Opfer nimmt Christus eine fried- und machtvolle Herrscherstellung ein, also war sein Opfer vollwertig. Damit ist aber nicht gesagt, daß er sein hohepriesterliches Opferamt im Himmel nicht fortsetze. Die Ruhe Christi ist nur relativ mit Bezug auf die dem atl Kult entsprechenden blutigen Opfer, es ist keine absolute Ruhe (vgl. 8, 3). Beachte in V. 11 den Übergang vom Versöhnungsopfer zum Opfer im allgemeinen Sinne (ἱερεύς statt ἀρχιερεύς). Priester wie Leviten mußten ihren Dienst stehend verrichten. Stehen ist Zeichen der Ehrfurcht und des Dienens, Sitzen ist Zeichen des Herrschens. — περιελεῖν (Inf. Aor. von περιαιρέω: die Fesseln der Sünde, die rings umschlossen, hinwegnehmen. — εἰς τὸ διηνεκές (in V. 12) wird aus symmetrischen Gründen mit ἐκάθισεν zu verbinden sein. — τὸ λοιπόν (V. 13) ist zeitlich zu fassen: in Zukunft (Zeit zwischen Himmelfahrt und Parusie). — τετελείωκεν ist Perfekt des Zustandes. — ἁγιαζομένους: die, welche immerfort geheiligt werden. Partic. Praesentis ist zeitlos. Die Heiligung in objektivem Sinn ist vollendet; die persönliche Heiligung aber ist für jeden einzelnen noch eine Frage der Gegenwart.

V. 15—17. ἡμῖν ist wohl nicht Plural des Schriftstellers, sondern eigentlicher Plural der Person (Verfasser, Adressaten, überhaupt die Gläubigen). Der Hauptgedanke liegt in V. 17 (Nachlassung der Sünden). V. 16 ist mehr nebensächlich. Es ist eine doppelte Konstruktion möglich: a) λέγει κύριος ist eigener Ausspruch Pauli (ursprünglich Worte Gottes). μετὰ τὸ εἰρηκέναι wäre dann zu fassen: nachdem der Herr einleitend gesagt hat (wahrscheinlichere Konstruktion). b) λέγει κύριος ist Zitat wie der übrige Vers. V. 17 brächte dann den Hauptsatz, und es wäre zu ergänzen ὕστερον λέγει oder εἴρηκεν[2].

---

auf eine besondere Handschrift zurückgeht oder Änderung Pauli ist, kann noch nicht klar entschieden werden.

[1] Im Hebräischen heißt der Text: „In der Buchrolle (= Gesetz) ist mir meine Pflicht vorgeschrieben. Deinen Willen (der sich in den Geboten äußert), mein Gott, zu tun ist mir Freude.“ Die Septuaginta hat: *ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ· τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου ὁ θεός μου ἠβουλήθην.* Paulus läßt *ἠβουλήθην* weg, stellt *ὁ θεός* (ohne *μου*) vor *θέλημα* — so wird *ποιῆσαι* abhängig von *ἥκω*, und *ἐν κεφαλίδι* ... wird Parenthese. „Buchrolle“ und „Wille“ bekommen einen veränderten Sinn.

[2] *ὕστερον λέγει* findet sich in zahlreichen Minuskelhandschriften, ebenso ist *τότε εἴρηκεν* vertreten.

1. Die ntl „Bluttheologie“ und der jüdische Blutglaube.

Man redet von einer grausigen Wollust der Blutsprache im Hebr [1], von einem verhängnisvollen Opferrealismus und einer Mechanisierung der Erlösung in ritualistischem Sinn. Der Verfasser des Hebr bringe das Blut Christi in Parallele mit dem Blute der Böcke und Stiere; immer sei das Blut Jesu mit der Blutsubstanz des Versöhnungstages aufs engste verflochten. Der Verfasser verwerfe die Bluttheologie des AT, um nur eine neutestamentliche an ihre Stelle zu setzen. Der ganze Blutglaube des Hebr bedeute einen Rückfall ins Judentum. Der Verfasser knüpfe ans jüdische Bewußtsein an, und dieses habe als Fundamentalsatz festgehalten: „Ohne Blutvergießen keine Sündennachlassung“ (Hebr 9, 22^{b}). Nach jüdischer, überhaupt antiker Anschauung sei das Blut imstande, die Gemeinschaft zwischen der Gottheit und ihren Verehrern zu stärken oder wiederherzustellen; das Blut übe eine magische Wirkung aus. Man habe diese Wirkung des Blutes als etwas Selbstverständliches und Gegebenes betrachtet, ohne sich darüber weitere Rechenschaft zu geben. So habe das Urchristentum den Tod des Messias im Sinne dieses Opferwesens gedeutet; in alte, unbrauchbare Schläuche sei gleichsam der neue Wein gegossen worden. Es sei dies eine prinzipiell falsche Auffassung und ein Unrecht gegen Jesu Geist gewesen; aber das Urchristentum sei in einer dira necessitas gestanden; es habe die Volksmassen gewinnen wollen, und so habe es dem Volksempfinden mit seinem materialistischen Opferglauben Zugeständnisse machen müssen.

Darin liege unterpersönliche Frömmigkeit. Wohl finde man im Judentum auch eine bessere, aber stille Unterströmung; das Judentum kenne ein religiöses Verhältnis, das ohne Blutvergießen zustande komme und auf Gottes gnädigem Wesen beruhe (vgl. Ps 130 [129]; 51 [50]; 25 [24], 11 usw.). Auch für das Evangelium Jesu sei eine das Opfer ignorierende Frömmigkeit charakteristisch. Aber dieser bessere Gedanke sei vergessen worden. Und es sei dies begreiflich; denn man hätte die Opferkritik der Propheten voll verstehen und den ganzen Schatz lebendiger Gotteserfahrung besitzen müssen, um vollständig mit dem äußeren Opfergedanken zu brechen. Der Verfasser des Hebr sei nahe daran gewesen, zur höheren, ethischen Anschauung sich emporzuschwingen (10, 7), aber er sei wieder in den traditionellen, unpersönlichen Opfermechanismus zurückgesunken.

W i d e r l e g u n g. Die Kritiker sind unter sich selbst nicht einig. Nach den einen ist der Opfergedanke im Hebr ein ungesunder Realismus, nach den andern ist er nur ein wirkungsvoller Versuch psychologischer Vermittlung, durch ein naheliegendes Analogon aus dem jüdischen Opferkultus die Wirkung der Erlösung zu veranschaulichen [2]. Dies sind extreme Gegensätze. Die einen haben zuwenig, die andern zuviel bildliche Auffassung. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Es ist wahr, der ntl Opfergedanke knüpft ans jüdische Bewußtsein an. Aber der Fehler der Kritik liegt darin, daß sie in den jüdischen Blutopfern nur die Blutsubstanz sieht. Mag der jüdische „Blutglaube“ in Wirklichkeit manche Verzerrung zeigen, das Maßgebende ist für uns die ursprüngliche reine Idee: das Bewußtsein eines verwirkten Lebens und die Bereitwilligkeit, sein Leben zum Opfer zu bringen, welche symbolisch sich auslebt. Die Unterlage des „Blutglaubens“ bildet also ein tiefreligiöser, persönlicher Gedanke. Es ist nicht erlaubt, aus der einzelnen Ausdrucksweise, die manchmal etwas realistisch klingt, sofort dogmatisches Kapital zu schlagen; die Ausdrucksform ist oft bildlich und kann bis an die Grenze der Bildrede gehen (vgl. Hebr 9, 23). Die Anknüpfung an den jüdischen Glauben ist Anknüpfung ans Menschheitsbewußtsein, verrät also keine Schwäche. Der Erlösungs- und Stellvertretungsgedanke ist nicht wie ein fremder Gedanke der Judenseele aufgepfropft, sondern aus der Menschheitsfamilie mit Gottes Gnade herausgeboren worden.

Die „Blutsprache“ findet sich auch in den sonstigen ntl Briefen; an zahlreichen Stellen [3] wird das „Blut“ Christi und unsere Erlösung in engste Beziehung zu-

---

[1] Niebergall, Praktische Auslegung des NT 268. — Zu den folgenden Ausführungen vgl. Windisch 77 f.

[2] Schmitz 315.

[3] Röm 3, 25; 5, 9. Kol 1, 20. Eph 1, 7; 2, 13. 1 Petr 1, 19. 1 Jo 1, 7. Offb 1, 5; 5, 9; 7, 14.

einander gebracht. Unter *αἷμα τοῦ Χριστοῦ* ist der Tod Christi, nicht bloß die materielle Blutsubstanz zu verstehen; wegen der konkreten Anschaulichkeit hatte dieser Ausdruck manche Vorteile; so wird er terminus technicus der religiösen Sprache für den Tod Jesu als Opfer. Auf alle Fälle enthält er einen tieferen, intimeren Empfindungsgehalt als das farblosere Wort „Tod". *αἷμα* des Hebr entspricht dem inhaltsreichen *σταυρός* der sonstigen Paulinischen Briefe. Einige Stellen[1] des Hebr scheinen zwar etwas realistisch zu klingen, aber bei näherem Zusehen ergibt sich, daß der Tod Christi als selbständiger Faktor hervorgehoben wird.

Man redet zwar gern von der lebendigen Gotteserfahrung der Propheten im Gegensatz zu der üblichen äußerlichen Opferfrömmigkeit. Indes die Kultusgebräuche erscheinen schon in der patriarchalischen und vorköniglichen Zeit, also von Anfang an, als der unmittelbare Ausdruck der lebendigen Gemeinschaftspflege mit Gott. Durch die Opferfeier wird die Herrlichkeit Gottes dem Bewußtsein vergegenwärtigt und die innere Hingabe der Persönlichkeit an Gott sinnbildlich durch die Weihe der Opfergabe vollzogen. Nur gegen die sittliche Entkräftigung und die abergläubische Überschätzung des Kultus wendet sich die Polemik der Propheten. In der Jahvereligion ist in erster Linie verlangt: Recht, Liebe und Gotteserkenntnis; aber man hatte den Kultus schließlich als Selbstzweck angesehen. Dem prophetischen Geiste selber ist der Kultus nicht fremd. Der Prophet Elias bringt selbst Opfer dar; folglich hielt er das Opfer an sich wohl vereinbar mit einem sittlich-strengen Gottesbegriff. Seine Prophetenpolemik richtet sich nur gegen das naturgebundene, schwärmerische Opferwesen. Osee hatte eine hohe Auffassung vom innersten Wesen der Gottesverehrung; trotzdem sieht er eine Strafe darin, wenn die Opfer- und Festfeier unmöglich gemacht wird[2].

2. Objektive und subjektive Erlösung.

a) Wir haben oben 10, 14 als Anschauung des Hebr festgestellt, daß die Heiligung in objektivem, aber nicht in subjektivem Sinn vollendet sei. Die Erlösungsverdienste muß sich ein jeder aneignen. Eben diese Trennung von Heilsbeschaffung und Heilsaneignung wird dem Hebr zum Vorwurf gemacht. Man sagt, es äußere sich darin ein Mangel an schöpferischer Unmittelbarkeit; dadurch werde die Energie der Zusammenschau von Heilsbeschaffung durch Christus und Heilsaneignung durch den Menschen merklich gehemmt[3].

Es ist wohl wahr, daß man auf protestantischer Seite bezüglich dieser Zusammenschau etwas empfindlich geworden ist. Allein eine Urkunde aus urchristlicher Zeit, wie dies der Hebr ist, sollte dazu mahnen, nachzuprüfen, ob diese Zusammenschau wirklich gut begründet ist.

b) Man legt sich gern die Frage vor: Wie stellt sich der Hebr zum Meßopfer? Die einen sagen, der Verfasser des Hebr kenne nur ein Opfer, das Kreuzesopfer, und jedes weitere Opfer sei ihm ein Greuel (vgl. 10, 14); andere werden nachdenklich und ängstlich, daß das Meßopfer, das in der katholischen Kirche eine zentrale Stellung einnehme, in einem Briefe, der doch so ausschließlich vom Opfer handle, nicht erwähnt sein solle.

α) Wer sich wundert, daß im theoretischen Teil das Meßopfer unerwähnt bleibt, hat eigentlich die Seele des Hebr nicht verstanden. Denn der Verfasser redet ja von der großen Erlösung oder vom großen Erlösungsopfer im Gegensatz zu den schwachen jüdischen Kultopfern. Man könnte dies veranschaulichen durch einen großen konzentrischen Außenkreis. Daneben aber kennt der Hebr noch eine subjektive Heilsaneignung. Obwohl er 10, 14 radikale Kritik zu üben scheint an allem, was in der Religion eine Außenseite hat, spielt er 10, 22 unzweifelhaft auf die Taufe, also ein Sakrament, an. Mit andern Worten: der weite konzentrische Außenkreis hat noch feurige Innenkreise, und diese sind die von Christus eingesetzten Heiligungsmittel, und dazu gehört auch das Meßopfer. Gerade das unblutige Opfer entspricht den liebevoll-persönlichen Beziehungen des Hohepriesters zur Einzelseele, worin ja eine Hauptidee unseres Briefes liegt. Jesus ist nicht der Weltentrückte,

---

[1] 10, 19 29; 12, 24; 13, 20.

[2] Vgl. H. Schell, Jahve und Christus (Paderborn 1905) 167—172.

[3] Schmitz 298.

sondern der Weltnahe, der durch das unblutige Voraugenstellen des Kreuzesopfers die Menschen und Menschengenerationen einzeln und persönlich in seinen überreichen Opferkreis hineinziehen will. Meßopfer bedeutet Hineinstellen des einzigen, überzeitlichen, einmaligen Opfers in Zeit und Raum, seelenvolle Anpassung an unser leiblich-geistiges Dasein, Werben um unsere heilige Liebe durch konkrete, plastische Darstellung des einzigen Opfers. Schon Chrysostomus[1] bemerkt bei Erklärung von 10, 3 (Wiederholung der Opfer eine Schwäche): „Aber wie? opfern nicht auch wir jeden Tag? Wohl opfern wir, aber wir begehen das Andenken an seinen Tod, und es ist **ein** Opfer, es sind nicht viele. Wieso denn eines und nicht viele? Wir opfern immer denselben und nicht heute ein Schaf und morgen wieder ein anderes, sondern immer dasselbe, so daß das Opfer eines ist. Sind also auf diese Weise viele Christus, weil überall geopfert wird? Durchaus nicht, sondern Christus ist nur einer, und es ist nur ein Leib. Unser Hoherpriester ist jener, der das Opfer, welches uns reinigt, dargebracht hat."

β) Im praktischen Teil möchten ja wir Moderne, denen die Gesetze der Ideenassoziation viel gelten und die auf Grund psychologischer Gesetze Verwandtes zusammen betrachten, eine Andeutung auf das unblutige Opfer erwarten[2]. Allein der moralische Überbau über der gelegten Grundlage sind die ursprünglichen großen Christentugenden: Hoffnung, Geduld, Standhaftigkeit und Liebe. Was Paulus erzielen wollte, war starke, warme Christentreue, Klarheit in der Stellungnahme gegenüber dem jüdischen Kulte. Er wollte die Gewissen „erlösen", um sie nach anderer Hinsicht fester zu binden. Der Apostel macht's wie ein starker, warmglühender Mann, der an die äußeren Tore des Vaterlandes eilt und sie verteidigt, wenn Gefahr im Verzug ist, das still Große und Schöne des Hauses sich selbst oder andern überlassend. Demgemäß kann das eucharistische Opfer erwähnt sein; aber es ist dies nicht absolutes Erfordernis, wie denn viele andere ntl Briefe unter den christlichen Heilsmitteln von der Eucharistie nicht ausdrücklich reden.

3. Ein fortgesetztes wirkliches Opfer im Himmel?

Von katholischen Theologen[3] wurde gesagt, daß Christus als Hoherpriester im Himmel ein fortwährendes Opfer darbringe im eigentlichen Sinne des Wortes. Die ununterbrochene hohepriesterliche Tätigkeit beschränke sich nicht auf bloße Fürbitte, sondern der *ἐμφανισμός* Christi sei ein Erscheinen mit Opfern. Schon die Analogie mit dem mosaischen Hohenpriester, der im Allerheiligsten nie anders als opferdarbringend erscheine, fordere ein solches fortwährendes himmlisches Opfer. — Diese Annahme hat keinerlei Stütze im Hebr. Das Gegenstück zu den hohepriesterlichen Opfern ist das einmalige Opfer Jesu mit einmaliger Blutausgießung und das darauf folgende und immer sich vollziehende Hintreten mit diesem einen Opfer vor den Vater. Das ein für allemal dargebrachte Kreuzesopfer macht Jesus stets ad modum interpellationis geltend. Würde Christus ein immerwährendes eigentliches Opfer im Himmel darbringen, so würde dazu eine wiederholte *αἱματεκχυσία* gehören, wie dies auch beim jüdischen Versöhnungsopfer der Fall war. Wollte man die Analogiegründe mit dem jüdischen Versöhnungsopfer mit aller Gewalt festhalten, so müßte man dies auch tun hinsichtlich des vorbereitenden blutigen Aktes, ein Beweis, daß solche Analogiegründe nicht stichhaltig sind[4].

---

[1] XVII 168 D.

[2] Die umstrittene Stelle Hebr 13, 10 soll vorläufig noch außer Betracht bleiben.

[3] V. Talhofer, Das Opfer des A und NB (Regensburg 1870) 201 ff. Zill 485. P. Schoulza, Liturgia catholica fidei magistra. Insulis 1901.

[4] Vgl. auch J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik II[4] (Paderborn 1909) 224.

Zweiter Hauptteil.

(Vorwiegend paränetisch.)

Glaubensfestigkeit und Hoffnungsfreudigkeit inmitten der Spannungen des Lebens. (10, 19—39.)

(19) Brüder! So besitzen wir die selige Gewißheit: offen steht der Eingang zum Heiligtum kraft des Blutes Jesu. (20) Das ist der neue, lebendige Weg durch den Vorhang, den Jesus eröffnet durch die Dahingabe des Lebens. (21) Weiter: wir haben einen hochstehenden, königlichen Priester, der priesterlich waltet über das Haus Gottes. (22) Laßt uns also hinzutreten mit aufrichtig verlangendem Herzen im Vollmaß des Glaubens; (wir dürfen's,) sind ja doch die Herzen gereinigt von den bösen Gewissensgewalten, und ist ja über den Leib das reine Wasser heilend geflossen. (23) Ohne Schwanken und Wanken wollen wir festhalten am (freudigen) Bekenntnis der (uns verliehenen) Hoffnung — mehr als treu ist ja der, der die Verheißung gegeben. (24) Sorgsam wollen wir (Christen) einander im Auge behalten, in der Absicht, uns anzuspornen zu Liebe und edel-christlichem Handeln. (25) Eingeschlossen darin liegt, daß man nicht, anstatt einander zuzureden in liebernstem Worte, unserer Versammlung fernbleibt — wie's manche im Brauch haben —; um so mehr solltet ihr dies beachten, da ihr den Tag (der Parusie) in deutliche Nähe kommen seht. (Solch Fernbleiben enthält die schwere Gefahr innerer Entfremdung; seid darum auf der Hut!) (26) Denn wenn wir bei voller Kenntnis der Wahrheit eine Sünde begehen, bei der unser voller Wille dabei ist, so steht kein Opfer mehr für Sünden in Aussicht, (27) sondern was da auf uns harrt, ist qualvolles Bangen vor dem Gericht und die Glut des Feuers, das droht, die Widersacher zu vertilgen. (28) Übertritt einer des Moses Gesetz, so muß er sterben ohne Erbarmen auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen. (29) Wieviel schlimmer mag dann die Strafe sein, die dem zukommt, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt, das Blut des Bundes, in dem er geheiligt ward, als ein gewöhnliches Etwas betrachtet und den Geist der Gnade übermütig beschimpft! (30) Wir kennen ja den, der da sprach (Dt 32, 35 f.): „Mein ist die Rache; ich will vergelten“, und weiter: „Der Herr wird sein Volk richten.“ (31) Schrecklich ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. (32) Versetzt euch zurück in die früheren Tage, wo ihr, da das höhere Licht über eure Seele gekommen, so manchen Kampf des Leidens siegreich bestandet, (33) teils (selbst) an den Pranger elender Schande gestellt, teils euch zeigend als engverbundene Genossen derer, die so heimgesucht waren. (34) Habt ihr ja doch mit den Gefangenen (all ihren Schmerz) seelisch empfunden; mit Freude habt ihr den Raub eures Vermögens dahingenommen, in der Erkenntnis, daß ihr einen höheren und besseren Besitz habt. (35) So werfet denn nicht eure freudige Zuversicht von euch, die von so hohem Lohne gekrönt ist. (36) Was euch nottut, ist geduldige Ausdauer; diesen Weg hat euch der Wille Gottes gewiesen, damit ihr die Ver-

heißung davonträgt. (37) „Denn noch eine kleine, kleine Weile, und“ (so heißt es bei Habakuk 2, 3 f.) „der da kommen soll, wird erscheinen, ohne zu säumen. (38) Für meinen Gerechten ist der (starke) Glaube der Weg, zum Leben zu kommen. Wenn er aber sich feige verschleicht, hat mein Herz kein Wohlgefallen an ihm.“ (39) Nun wir sind nicht Kinder ängstlicher Furcht, was endet mit Verderben, sondern Menschen (starkmütigen) Glaubens — und das ist die Methode, die Seele zu gewinnen.

Sinn: Und nun, christliche Brüder, mit mir in der gleichen gesegneten, leuchtenden Christenwelt stehend! ihr habt die gewaltige Opfersymphonie mit ihren großen und kleinen, lauten und verschwiegenen, sich durchdringenden und miteinander ringenden Motiven gehört. Nun kommt das freudige Finale, in welches alles Vorausgegangene sich auflöst, die vox coelestis der Hoffnung. Hoffnung! Dieses frühe Sonnenleuchten, das über unsere Seele geht und dort stillen Jubel entfacht — diese stille Kraft unseres Wesens! Welches ist ihr Inhalt und Zielpunkt? Flügeloffen steht uns das Portal, das zum Allerheiligsten führt; Jesus hat es geöffnet in der Allgewalt seines heiligen Blutes. Ehedem war der Zugang verschlossen; dort vor dem Vorhang verloren sich all die alten, mühsamen Wege. Jesus hat uns einen frischen Weg eröffnet, der zum vollen Leben führt — hindurch durch den Vorhang. Er ist ihn selber gewandelt und hat ihm dadurch eine heilige Weihe gegeben. Wie meine ich das? Durch die Dahingabe seines Fleisches hat er den Vorhang beseitigt. — Ferner haben wir einen im Himmel thronenden, mächtigen Priester, der mit priesterlicher Sorge schaut auf seine heilige Gottesgemeinde und alles vermittelt, was wir bedürfen. — So wollen wir uns ihm nahen und wollen mitbringen ein weit geöffnetes, aufrichtig verlangendes Herz, wo nicht der leiseste Zweifel in irgendeiner Falte des Herzens sich birgt, sodann einen Glauben so voll wie ein überschäumendes Glas. Getrost können wir nahen: unser Herz ist ja gereinigt, es erklingen darin die Glocken des Friedens; wir sind hindurchgegangen durch das Bad der Wiedergeburt, das Taufwasser ist über unsere Seele geflossen. Außerdem wollen wir mitbringen die Hoffnung, die helle, die Lebenskraft hat und hineinblüht ins alltägliche Leben — die Hoffnung mit ruhigem, gleichmäßigem Pulsschlag, nicht jene, die heute ungestüm vorwärtsstürmt mit vierfachen Flügeln, morgen aber weltmüde ist und sich verliert in traumdunkle Melancholie. Aber nicht bloß ein eigenes, starkpersönliches Christenleben müsset ihr pflegen, nein, ihr sollt über eure eigene Interessensphäre hinauswachsen. Nicht bloß rezeptiv sollt ihr euch verhalten, nicht bloß empfangen sollt ihr, sondern auch geben! Deswegen fürs dritte die Liebe! Jeder soll darauf sehen, das religiöse Leben des Mitbruders zu fördern, das sich äußert in christlicher Liebe und christlichen Werken. Ihr wißt ja: das Gottesreich ist Liebesgemeinschaft; die Gläubigen bilden mit Christus einen Körper, eine Person mit einer einheitlichen Größe. Darum sollt ihr die christliche Liebeseinheit wahren und das in Christus wurzelnde Gefühl der Zusammengehörigkeit pflegen. In Liebesgesinnung drängt euch deshalb zusammen und schließet die goldene Kette! Leider muß ich nun klagen, daß bei manchen unter euch zentrifugale Tendenzen sich zeigen; einige scheinen den liberalen

Standpunkt zu vertreten, sie hätten eine rein geistige Religion und bedürften der äußeren Gemeinschaft nicht mehr; so gehen sie nicht mehr in die Versammlung der Christengemeinde. Das ist zu verwerfen. Nein, verstehet die Liebessprache des Mahnens zu reden, schüret mit eigenem Worte und eigenem Beispiel das heilige Feuer und entzündet euch selbst an der heiligen Glut! Jene Eigenbrödelei bedeutet eine Verletzung des Liebesgesetzes, eine innere Entfremdung mit Christus. Derartiges sollte nicht sein, zumal der Morgen des Wiederkunfttages bereits zu dämmern beginnt. So stehen die Zeichen der Zeit; diese könnt ihr ja selbst deuten. Und wehe dem, der als ein Feind Christi diesem Tage entgegenwandelt! Da gibt's furchtbare Strafe. Ein zweites sühnendes Opfer ist ja nicht mehr zu hoffen für den, der freiwillig sich lossagt von Jesus und so aus der christlichen Lichtatmosphäre herabsinkt ins finstere Todesbereich. Ein Blick aufs AT mag euch sagen, was seiner wartet. Wenn dort der Abfall von Gott rücksichtslos geahndet wurde mit Tod, dann hat eine schwere Sünde in der neuen Gnadenordnung (= der innere Abfall von Christus) noch höhere Strafe zu erwarten; denn das bedeutet ein mutwilliges Spiel mit den höchsten Gnadengütern, ein freventlich Zurückstoßen des Gottessohnes selbst, gleich als sei das Blut, das auf Golgatha vergossen und uns Entsühnung und Heiligung gebracht, nicht aus den Wunden des Gottmenschen geflossen, sondern es sei das Blut eines beliebigen Menschen, der für ein Vergehen die gesetzliche Blutsteuer bezahlt; es liegt darin indirekt das gottlose Bekenntnis, daß der Heilige Geist, der so viel zum Aufbau unseres religiösen Lebens getan, ein Irr- und Lügengeist sei und seine Gnade ein Wahn. Einem solchen Apostaten droht der Weltgerichtszorn; ein solcher wird seinen gerechten Richter schon finden. O, dieser Gedanke sollte wirken wie ein zuckender Blitz, der im Grauen der Nacht den jähen Abgrund erhellt, dem der achtlose Wanderer zustrebt! Doch nicht bloß Schreckbilder vom Zorngerichte Gottes will ich euch zeigen. Nein, es sollen aus der Vergangenheit die lichten Stunden eures ersten Glaubens heraufsteigen. Ihr sollt selber in dem Spiegel, den ich euch vorhalte, eure Heldengestalt schauen und so wieder den Glauben an euch selber gewinnen. Die alten Gluten der Hoffnung, die euch jetzt vergangen, sollt ihr sehnend heimverlangen. Nicht wahr? Es war eine harte Welt, in der ihr damals standet, nachdem sich euch die christliche Lehre und das christliche Leben lichtvoll entfaltet. Ihr schwammet in einem starken Strudel der Leiden, aber siegreich ranget ihr euch durch. Die einen von euch wurden selber hart mitgenommen von Trübsal und Schmach; sie waren Schmerzensgestalten, hingestellt vors Auge der Welt; die andern trugen die Schmerzen und Lasten der so Heimgesuchten freiwillig mit. Ja, da blutete euer Herz in innigem Mitleid mit denen, welche in Ketten geschlagen; der Ring der Fesseln legte sich drückend auch um die Seelen der Freien. Raub der Güter war euch ein erwünschter Gast. Ihr dachtet: „Was man uns nimmt, wird der Herr uns vergelten mit einem Schatze, den nicht Rost und Motten verzehren.“ Wenn ihr so littet, da lag's auf eurem Antlitz wie kommendes Glück; Siegessonnen brachen da aus euern Augen. Es war die christliche Hoffnung,

die euch wundersame Daseinsstärke verlieh. Und nun? Will das Hoffnungsfeuer in eurer Seele verglimmen?... Werfet sie nicht weg, diese freudige Hoffnung, der ein so herrlicher Lohn winkt! Fast scheint es, ihr seiet andere geworden; ihr werdet niedergestimmt durch eure jetzigen Leiden, und das gewöhnliche Menschengefühl des Grauens vor Schmerzen hat euch erfaßt. Die hellstimmige Hoffnung blaßt ab und macht Platz einem resignierten Dämmergefühl. Da heißt's nun „durchhalten"; das ist der Ruf Gottes, der an euch speziell ergeht. Nur wenn ihr ihm folgt, tragt ihr die Verheißung davon. Schon der Ausblick auf Jesus, der nach dem Worte des Propheten gar bald zum Gerichte erscheint, sollte euch stärken in Stunden der Not. Sodann ist ganz aktuell für euch der andere Teil des prophetischen Wortes: „Der Gerechte wird dadurch das ewige Leben erringen, daß er schöpft aus den Brunnen des Glaubens und dadurch stark ist; an ihm hat Gott sein Gefallen. An dem Mattherzigen, der resigniert sich zurückzieht, hat Gott nicht seine Freude." Nun, das wollen wir uns merken! Wir gehören nicht zum Menschentypus der trüben, hoffnungsschwachen Pessimisten, denen die Lust fehlt zur Tat und deren Ende der ewige Tod; nein, wir gehören zu denen mit tatfrohem Glauben und starkem Aktionsgeist, wodurch man das ewige Leben erwirbt.

Die Grundlage ist jetzt gelegt, von allen Seiten besichtigt, alle auch nur scheinbaren Risse sind ausgebessert. Darüber erhebt sich nun der weitere Bau. Christus (das sind die vorausgehenden Gedanken) ist unser einziger und höchster Hoherpriester, er hat den Himmel, den vollen Zugang zum Vater eröffnet; ein wahrer Segensaustausch findet statt zwischen Himmel und Erde. Wir sind nicht allein, sind keine einsamen, verlassenen Kämpfer. Eine große Herrlichkeit tragen wir in uns, eine größere winkt uns. Also ziehet aus diesen Tatsachen die praktischen Konsequenzen für eure Lebenslage! Schon 4, 14—16 waren vorausgehende Erörterungen mit der Mahnung zur *παρρησία* (Glaubenszuversicht) geschlossen worden; mit der gleichen Mahnung, welche auf die Zeitlage der Leser berechnet ist, wird nun der ganze vorausgehende theoretische Teil über das Hohepriestertum Christi gekrönt. Aus der Mahnung zu Glauben und Hoffnung (V. 19 bis 24) spinnen sich andere Mahnungen heraus (V. 25—31). Doch ist es nicht nötig, diese beiden Teile zu trennen. Der Übergang zum praktischen Teil macht sich äußerlich auch dadurch bemerkbar, daß nach längerer Zeit die Anrede *ἀδελφοί* zum erstenmal wiederkehrt.

V. 19. *ἔχοντες οὖν παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ*: Da wir nun im Blute Jesu feste Hoffnung haben bezüglich des Eingangs ins Allerheiligste (d. h. das Blut Jesu hat den Eingang ins Allerheiligste geöffnet; diese selige Gewißheit ist uns gegeben).

V. 20. *ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*: dies ist der neue, zum Leben

führende Weg, den er durch den Vorhang hindurch bahnte, welcher den Zutritt zum Himmel versperrte — diesen Weg hat er geschaffen durch die Dahingabe des Fleisches —

V. 21. *καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*: da wir ferner einen mächtigen, königlichen Priester haben, der steht über dem Hause Gottes, d. h. den Gläubigen, und treu sich desselben annimmt:

V. 22. *προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*: so wollen wir uns Gott im Gebete nahen mit einem aufrichtigen, ungeteilt hingegebenen Herzen, mit einem ungebrochenen Glauben, der kein „Wenn“ und „Aber“ kennt. — *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς*: wir haben die Befähigung dazu; denn wir besitzen ja volle innere Reinheit, welche durch das Versöhnungsopfer Christi uns verdient — *καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*: und durch die Taufe der Seele mitgeteilt wurde.

V. 23. *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ*: wir wollen die Hoffnung mit ihrem freudigen Jubel unerschütterlich festhalten in allen Lagen des Lebens.

V. 24. *καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων*: wir wollen die gegenseitige Liebe haben; wir wollen gegenseitig einander Hüter sein, uns gegenseitig stützen, um Fortschritte in der Nächstenliebe und in christlichen Werken zu machen, und nicht schweigen zur Lauheit —

V. 25. *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν*: indem wir nicht unsere gottesdienstliche Versammlung verlassen (oder: dem Wohl der Gemeinde aus Menschenfurcht und Leidensscheu teilnahmlos gegenüberstehen, und dadurch Zeichen einer Erkaltung im Glauben bekunden), wie's einige im Brauch haben — *ἀλλὰ παρακαλοῦντες*: sondern indem wir einander durch gegenseitige Ermahnung zur Treue ermuntern, durch Wort und persönliches Beispiel. — *καὶ τοσούτῳ μᾶλλον, ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν*: diese Liebeseinheit solltet ihr um so mehr wahren, als die Wiederkunft Jesu herannaht, wie ihr seht.

V. 26. *ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας*: solche separatistische Tendenzen bringen innerliche Entfremdung mit Christus; diese hat schwere Strafe zu gewärtigen. Denn wenn wir nach Annahme und innerem Erleben der Wahrheit mit Absicht eine Bosheitssünde begehen, — *οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία*: so steht kein zweites Opfer für Sünden mehr in Aussicht; denn nur einmal ist Christus gestorben. Der schwere Sünder hat also den ganzen Fluch seiner Sünde zu tragen.

V. 27. *φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους*: vielmehr was da harrt, ist Schrecken des Ge-

richts bei der Wiederkunft Christi und die Glut eines Feuers, das die Widersacher Christi verschlingen wird.

V. 28. *ἀθετήσας τις νόμον Μωυσέως χωρὶς οἰκτιρμῶν ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶν μάρτυσιν ἀποθνήσκει*: Mit meiner Drohung habe ich nicht zuviel gesagt; denn wenn schon in der niederen Gnadenordnung der, welcher von zwei oder drei Zeugen der Sünde des Abfalls überführt wurde, ohne Erbarmen mit dem Tode der Steinigung bestraft wurde —

V. 29. *πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας*: welch schwerere Strafe wird dann in der höheren Gnadenordnung der Liebe den Apostaten treffen, der durch seinen Abfall den Sohn Gottes mit Füßen tritt, indem er ihn als einen bloßen Menschen ansieht, mit dem er keine Gemeinschaft haben will, — *καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη*: und das Blut des NB, das ihm Heiligung brachte und ihm deswegen das Teuerste sein muß, für das Blut eines gewöhnlichen Verbrechers betrachtet, den die verdiente Strafe ereilt, — *καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας;*: und den Heiligen Geist schmäht, der zur wahren und lebensvollen Erkenntnis und zum übernatürlichen Leben der christlichen Wahrheit verhilft!

V. 30. *οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα*: Das sind keine zu schwarzen Farben, die ich da auftrage, sondern Gott selbst hat diese drohende Perspektive gezeichnet in seinen Worten.

V. 31. *φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος*: Furchtbar ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.

V. 32. *ἀναμιμνήσκεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων*: So weit soll's bei euch nicht kommen. Wenn manche Anzeichen schwachen Glaubens und der Ermüdung bei euch vorhanden sind, so appelliere ich an eure eigene Kraft. Gedenket an die früheren Tage, wo euer Glaube und eure Hoffnung Triumphe gefeiert haben; in die christliche Lichtwelt gestellt habt ihr all die Dolch- und Nadelstiche, die gegen euch gerichtet waren, standhaft ertragen.

V. 33. *τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι*: Teils direkt waret ihr in die Leiden hineingezogen, indem ihr infolge der Beschimpfungen eures guten Namens und eurer Ehre sowie infolge anderweitiger Heimsuchungen der Welt ein Schauspiel botet, d. h. Repräsentanten alles Unglücks waret, das über den Menschen kommen kann (die Rolle des vom Unglück geschlagenen Menschen spieltet) — *τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γενηθέντες*: teils indirekt waret ihr heimgesucht, indem ihr Genossen wurdet derer, welchen es so ging.

V. 34. *καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε*: Denn ihr, die ihr nicht direkt betroffen, habt mitgefühlt mit den Gefangenen und habt eure Teilnahme gezeigt durch Wort und Tat — *καὶ τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε*: und ihr, denen der Christenname finanzielle Schädigung eintrug, habt den Raub eures Vermögens mit Freude ertragen; dies habt ihr nicht betrauert wie einen Verlust, sondern habt euch darüber gefreut wie über einen großen Gewinn — *γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοὺς κρείττονα ὕπαρξιν καὶ μένουσαν*: da der Glaube euch sagte, daß die überweltlichen Güter besser und dauernder seien als die zeitlichen.

V. 35. *μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν, ἥτις ἔχει μισθαποδοσίαν μεγάλην*: Werfet denn nicht eure freudige Zuversicht zu Christus von euch, der ein großer Lohn winkt bei der Wiederkunft Jesu. Werdet nicht verzagt und kampfesmüde in den gegenwärtigen Lebenskonflikten.

V. 36. *ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν*: Geduldiges Ausharren ist euch notwendig. Kleinlaut werden in den Bedrängnissen, nachdenklich und hintersinnig werden bezüglich des christlichen Hoffnungsguts, der christlichen Welt den Rücken kehren und der glänzenden Scheinwelt des Judentums sich zuwenden ist eure Versuchung und Gefahr. — *ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν*: Dieses Ausharren ist das spezielle Gottesgebot, das an euch ergeht; nur auf diesem Wege werdet ihr die Verheißung erlangen.

V. 37. *ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον*: Ohnehin ist es nur noch eine ganz kurze Zeit, — *ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ*: dann wird der Erlöser erscheinen, ohne zu verziehen.

V. 38. *ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται*: Bedenket das prophetische Wort: Der Gerechte, der aus dem Glauben schöpft und sich starkmütig zeigt, wird das (ewige) Leben gewinnen. — *καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ*: An dem, der scheu sich zurückzieht, an dem kleinlauten, feigen Gläubigen hat Gott nicht sein Gefallen.

V. 39. *ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν*: Auf uns soll das zuletzt angeführte Wort keine Anwendung finden. Unsere Art ist nicht das müde, kraftlose Zurückweichen, das den gänzlichen Verlust des Heils im Gefolge hat, — *ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς*: sondern unser Wesen ist der starke Glaubensgeist, womit man die Seele gewinnt, sie rettet vom Verderben und ihr die ewige Seligkeit verschafft.

V. 19. Das οὖν wirkt wie ein Aufatmen nach langer, schwerer Bergwanderung. — παρρησία kann doppelte Bedeutung haben: a) die Zuversicht = Hoffnung als objektives Gut, und b) die freudige Zuversicht als subjektive Stimmung. Gerade in den Paulinischen Briefen ist der subjektive Wert oder

der Gefühlswert der objektiven Heilsgüter in fein psychologischer Weise betont[1]; auch an unserer Stelle ist man zunächst geneigt, παρρησία in subjektivem Sinn zu fassen = da wir die freudige Zuversicht haben, ins Heiligtum eingehen zu dürfen. εἴσοδος wäre also als nomen actionis mit aktiver Bedeutung anzusehen[2]. Indes mit Rücksicht auf V. 21, wo eine objektive Tatsache angedeutet ist, und mit Rücksicht auf ἥν in V. 20, das nötigt, die lokale Bedeutung von εἴσοδος (= der geöffnete Eingang) beizubehalten, wird man bei παρρησία die objektive Bedeutung wählen. — ἐν τῷ αἵματι ist zu verbinden mit εἴσοδον. Das ἐν gibt die causa prima an[3]: das Blut Christi ist schuld, daß wir ins Allerheiligste eintreten dürfen. Das Ganze enthält eine Anspielung auf den atl Kultus, wo das Tierblut das Recht gab, ins Allerheiligste einzutreten; im NT liegt dieses Recht im Blute Christi. Das ἐν an unserer Stelle ist ein Beweis, wie wenig berechtigt es ist, bei andern Ausdrücken, bei denen ebenfalls dieses ἐν steht (z. B. 1 Kor 1, 2), ohne weiteres an eine mystische Vereinigung mit Christus zu denken.

V. 20. ἥν bezieht sich auf εἴσοδον; die Apposition ist in den Relativsatz hineingezogen = ein neuer Weg, den . . .; oder man könnte ὁδόν auch als Prädikatsnomen betrachten = welchen er eingeweiht hat als Weg. — ἐγκαινίζω = weihen, durch einen feierlichen Akt dem Gebrauch übergeben (vgl. 9, 18 und ἐγκαίνια Jo 10, 22 = Fest der Tempelweihe). Jesus ist als πρόδρομος diesen Weg gegangen und hat ihn dadurch eingeweiht. — πρόσφατος (von der Wurzel φεν, vgl. φονεύς, φόνος) = frisch geschlachtet, neu — auch in späteren Büchern der Septuaginta vorkommend. — Der „lebendige" Weg = der zum Leben führende Weg[4]. Man könnte übrigens den Ausdruck als eine Art Hypallage fassen: Christus ist der Weg zum Leben; deswegen wird der Weg „lebendig" genannt. — διὰ τοῦ καταπετάσματος ist grammatisch schwierig zu erklären. Die einfachste Erklärung dürfte sein, in dem διά ein Zeugma anzunehmen, d. h. das erstemal ist die Präposition lokal, beim zweiten Substantiv instrumental zu fassen, wobei τοῦτ' ἔστιν nicht die Beziehung herstellt zwischen καταπετάσματος und σαρκός, sondern zwischen dem ganzen vorausgehenden Gedanken von der Eröffnung des Weges und σαρκός. τοῦτ' ἔστιν hätte dann den allgemeinen Sinn: ich meine. Der Hebr bietet ja auch sonst Beispiele von verschiedenem Gebrauch ein und desselben Wortes. Zu διὰ τοῦ καταπετάσματος könnte man ergänzen ἄγουσαν (= führend). V. 20 enthält ein plastisches Bild vom Wege; man erwartet demgemäß, daß διὰ τοῦ καταπετάσματος in der Bildreihe bleibt und demnach in eigentlichem Sinne als das den unmittelbaren Eingang ins Allerheiligste hemmende Hindernis zu fassen ist. Nahe kommt dieser Erklärung dem Sinne nach die von andern Exegeten[5] vertretene Ansicht, τῆς σαρκός sei zu verbinden mit ὁδόν = ein neuer Weg, nämlich des Menschseins.

Andere Erklärung[6]: Der Weg führt durch den Vorhang, d. h. durch Jesu Menschsein hindurch. Die σάρξ Jesu wird bildlich ein Vorhang genannt.

---

[1] Vgl. Hebr 3, 6, wo damit verbunden ist καύχημα τῆς ἐλπίδος, und 10, 35.

[2] Auch 1 Thess 1, 9; 2, 1; 2 Petr 1, 11; Apg 13, 24 hat εἴσοδος nicht in erster Linie lokale, sondern mehr aktive Bedeutung.

[3] Vgl. Hebr 9, 25; 10, 19; Röm 5, 9; 15, 16; Eph 2, 13; Offb 1, 5; Jo 17, 17; 1 Kor 1, 2 und 7, 14.

[4] In diesem Sinne schon Theodoret (θανάτου πεπαυμένου), Euthymius (εἰς τὴν ὄντως ζωὴν εἰσάγουσαν), Ökumenius. Diese Exegeten weisen gern darauf hin, daß der erste Weg zum Gesetze (= zum Tode) geführt habe. Chrysostomus: „der bleibende" (= keiner Erneuerung bedürftige) Weg. Andere Möglichkeit: der mit Lebenskraft ausgestattete, kraftspendende Weg.

[5] Westcott, Seeberg. [6] Zill, Rohr.

Sinn: Der Leib Christi mußte zuerst beiseitegeschoben (= geopfert) werden, ehe der Weg zum Allerheiligsten eröffnet wurde. Der Apostel habe daran gedacht, daß Jesu Sterben und das Zerreißen des Vorhangs zusammenfiel (Mt 27, 51). Grammatisch ist zwar diese Erklärung nicht anfechtbar. Aber das Bild, wonach Jesu Leiden und Sterben, Jesu Leib ein Vorhang genannt wird, der beseitigt werden muß, hat seine schwere Härte auch für den, der mit der weitgehenden Bildrede des Hebr wohl vertraut ist. Wenn auch Jesu Sterben zusammenfiel mit dem Zerreißen des Vorhangs, so ist doch noch ein weiter Schritt, den Tod Jesu einen Vorhang zu nennen.

Weitere Erklärung[1]: indem er durch den Vorhang hindurchschritt, d. h. durch seine irdische Natur, welche eine gewisse Schranke für die volle Gemeinschaft mit dem Vater bildete = indem er die Fleischesnatur ablegte. (Zu διὰ τοῦ καταπετάσματος muß διελθών ergänzt werden.) — Das ganze irdische Leben Jesu würde demnach ein Vorhang genannt werden, der die volle äußere Gemeinschaft mit dem Vater unmöglich macht. Es wäre dies ein im Hebr sonst nicht ausgesprochener Gedanke.

Weitere Erklärung[2]: Ebenso, wie beim jüdischen Hohenpriester der Vorhang weggezogen werden mußte, damit er ins Allerheiligste kommen konnte, so mußte auch Jesu sinnliche Hülle, welche seine Gottheit barg, weggezogen werden. — Der Gedanke, daß Jesus seine Gottheit verhüllt habe, ist ja richtig, aber im Hebr nicht vertreten.

V. 21. ἱερέα μέγαν ist nicht bloß der Hohepriester, sondern der erhabene Priester mit Rücksicht auch auf sein königliches Amt (im Anschluß an die Person Melchisedechs). — οἶκος τοῦ θεοῦ ist nicht der Himmel, wo Christus waltet, sondern die erlöste Gottesgemeinde, speziell die auf Erden, die Jesu Beistand braucht[3].

V. 22. προσερχώμεθα sc. τῷ θεῷ oder τοῖς ἁγίοις (dem Heiligtum, vgl. V. 19), um die Hilfe Gottes zu erlangen. — ἀληθινός = aufrichtig, ohne Schwanken (hebr. שָׁלֵם oder יָשָׁר). — Die beiden folgenden Partizipia werden am besten mit προσερχώμεθα verbunden[4] und bezeichnen die Voraussetzung für das προσέρχεσθαι, wohl nicht das subjektive moralische Erfordernis. Letzteres ist selbstverständlich und stillschweigend vorausgesetzt. — ῥεραντισμένοι bezeichnet die objektive Erlösung und λελουσμένοι die subjektive Heiligung in der Taufe. Bei den Partizipia ist angespielt auf die Blutbesprengung und die Waschungen, denen sich die Priester vor Antritt ihres Dienstes unterziehen mußten[5]. Auch die Gläubigen haben priesterliche Weihe, welche berechtigt, voll Vertrauen vor Gott zu treten. — συνείδησις πονηρά bezeichnet das volle

---

[1] Riggenbach.

[2] Schon vertreten bei Ökumenius, Euthymius, Estius; Bisping. Die alten griechischen Exegeten sind nicht ganz klar. Doch scheinen sie διά mehr instrumental gefaßt zu haben (vgl. unsere erste Erklärung mit Annahme eines Zeugmas. Theodoret denkt sogar an die heilige Kommunion: „Wie der Hohepriester nur durch den Vorhang einging, so werden auch die, welche an den Herrn glauben, durch Anteilnahme an seinem hochheiligen Leib das himmlische Land erreichen" (608 B). Thomas verbindet merkwürdigerweise σαρκός dem Gedanken nach mit προσερχώμεθα oder ὁδόν: intrare per carnem Christi: non sufficit fides de deitate, si non adsit fides de incarnatione.

[3] Vgl. Nm 12, 7 und Hebr 3, 6.

[4] Manche Exegeten verbinden beide Partizipia mit dem folgenden κατέχωμεν, andere nur das zweite. — Das in V. 23 entstehende Asyndeton ist kein maßgebender Grund gegen die Beziehung beider Partizipia zu προσερχώμεθα.

[5] Ex 29, 4 21. Lv 8, 6 30.

Bewußtsein und damit auch die *Tatsache* der getilgten Schuld. — σῶμα steht im Gegensatz zu καρδίας. Gemeint ist demnach eine eigentliche Waschung, es ist nicht bloß bildliche Ausdrucksweise; dabei ist ein doppeltes zu beachten: a) es ist nicht bloß eine äußere Waschung (vgl. δικαιώματα σαρκός 9, 10), und b) diese Waschung ist nicht bloß Symbol der inneren Reinigung durch das Blut Christi. Es ist gedacht an die sakramentale Taufe[1]. Wegen seiner heiligenden Kraft wird das Taufwasser per metonymiam „rein“ genannt.

V. 23. Die zweite Tugend in der Paulinischen Trias (πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη) ist die Hoffnung. ἐλπίδος ist Genetivus obiectivus = das laute Bekenntnis der euch beseelenden Hoffnung. ὁμολογία hat also *subjektive* Färbung (vgl. ἀκλινῆ; mit ὁμολογία ist nicht etwa das Taufbekenntnis gemeint). Der Inhalt dieser Hoffnung ist nicht lediglich das Wiederkommen Jesu, sondern im allgemeinen das volle Heil, das nach der Parusie uns mitgeteilt wird.

V. 24 f. κατανοεῖν vgl. 3, 1. — παροξυσμός steht hier in gutem Sinne[2]. — ἀγάπη ist wohl die Nächstenliebe der Gesinnung nach, καλῶν ἔργων der Tat nach. „Schöne Taten“ ist ein klassischer Ausdruck. Man möchte fast versucht sein zu sagen, das Ästhetische der christlichen Moral sei hier ausgesprochen. — ἐπισυναγωγή bedeutet hier im Sinne von συναγωγή die an *einem* Orte versammelte Gemeinde[3]. — ἐγκαταλείπειν = im Stich lassen; allerdings kommt das Wort im ntl Sprachgebrauch nur mit *persönlichem* Objekt vor (Mt 27, 46. 2 Tim 4, 10 16. Hebr 13, 5) mit *scharfer* Bedeutung des Wortes. Aber dies ist kein Gegenbeweis gegen unsere Auffassung. Das „im Stich lassen“ war wirklich ein pflichtvergessenes Handeln. — ἑαυτῶν ist einfaches Ersatzwort für ἡμῶν. Man wollte aus dem starken ἑαυτῶν einen Gegensatz herauslesen entweder zu jüdischen Versammlungen oder zu andern Hausgemeinden[4], als ob mehrere ἐπισυναγωγαί an *einem* Orte gewesen wären. Mit Rücksicht auf V. 24 könnte man indes unter ἐπισυν. auch das *ganze Gemeinschaftsleben* verstehen. Etliche standen dem äußeren und inneren Wohl der Gemeinde teilnahmlos gegenüber[5]. Der ganze Gedanke von V. 24 und 25 würde so einheitlicher sein. — παρακαλοῦντες sc. ἑαυτούς, die Versammlung zu besuchen[6]. — βλέπετε: Appell an das eigene Empfinden. Offenbar muß es ein Symptom gewesen sein, das nach Jesu Schilderung seiner Wiederkunft vorausging, etwa Verfolgung und Trübsal. Nimmt man Jerusalem als Bestimmungsort des Briefes an, worauf andere Anzeichen im Briefe hinweisen, so könnte man an gewisse dem jüdischen Krieg vorausgehende Vorzeichen denken. — τοσούτῳ μᾶλλον schließt sich äußerlich an παρακαλοῦντες an, innerlich aber an die ganze vorausgehende Mahnung. — ἡμέρα = die Parusie[7]. Der Abfall ist zwar nicht direkt beim Namen genannt, ist aber aus den Zeilen herauszulesen; vgl. die folgende Strafschilderung. Bei einer geringeren Sünde wären die folgenden Verse unverständlich.

---

[1] Vgl. Eph 5, 26; Tit 3, 5; 1 Petr 3, 20.

[2] Vgl. Apg 15, 39 (= Verbitterung) und 1 Kor 13, 5.

[3] Sonst bedeutet das Wort: a) das Sammeln von Geldmitteln (vgl. Deißmann, Licht vom Osten[2] 70 f.); b) Vereinigung, Zusammenkunft (vgl. 2 Thess 2, 1). Zu der passiven und konkreten Bedeutung vgl. 2 Makk 2, 7.

[4] Zahn, Einl. II[3] 144.

[5] Schon Theodoret gibt *ἐπισυναγωγή* mit dem allgemeinen *συμφωνία* wieder.

[6] Die in V. 25 ausgedrückte Forderung, den Geist solidarischer Einheit zu pflegen, berührt sich mit dem Kol 2, 19 und Eph 4, 16 gegebenen Gedanken vom Organismus, seinen Muskeln und Sehnen.

[7] Vgl. 1 Kor 3, 13 und 1 Thess 5, 4 (*ἐκείνη ἡ ἡμέρα* 2 Tim 1, 12 18; 4, 8).

V. 26 ist eine Parallele und Ergänzung zu 6, 6. Nur wird an unserer Stelle die Sünde des Abfalls mehr vom soteriologischen, dort mehr vom psychologischen Standpunkt aus gewürdigt. — Ob in dem partizipialen Präsens ἁμαρτανόντων ein fortgesetztes Sündigen angedeutet ist [1], kann bezweifelt werden. Die Tatsache der fortgesetzten Sünde und der Gefühllosigkeit gegenüber der Sünde ist ja an sich gewiß richtig. Aber V. 26 ist die Sünde als einheitlicher Akt gefaßt; es ist nur ein Fall gesetzt, der aber noch nicht zur vollendeten Tatsache geworden ist. Mit ἑκουσίως ἁμαρτάνειν (wissentlich und willentlich sündigen) schließt sich der Apostel an die Anschauung des AT an, wonach die freiwilligen Sünden (= die Sünden mit erhobener Hand, בְּיָד רָמָה) mit Todesstrafe geahndet wurden. Praktisch wurden als solche „freiwillige" Sünden nur die Sünden des Abfalls von Gott (Gotteslästerung [2], Götzendienst [3] und falsche Prophetie [4]) betrachtet. Der Hebr setzt ebenfalls eine Sünde des Abfalls voraus; somit konnte der Apostel in einem Briefe an Judenchristen mit um so mehr Recht mit der ewigen Strafe drohen. Die jüdische Moral war in diesem Punkte unvollkommen, die jüdische „freiwillige" Sünde deckt sich keineswegs mit unserem das Innenleben mehr berücksichtigenden Begriff von schwerer Sünde. Auf alle Fälle darf 10, 26 nicht gegen die Buße ausgebeutet werden [5]. — μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν (vgl. 6, 4 φωτισθέντας): die „Erkenntnis" ist nicht bloß ein intellektuelles Aufnehmen der christlichen Wahrheiten, sondern auch ein inneres Erfassen und Durchleben. Vor der Taufe wurden die wichtigsten Stücke mitgeteilt, nach der Taufe kam die Vertiefung. Keineswegs darf dieses λαβεῖν auf den Inhalt des Taufbekenntnisses [6] oder auf die vorausgehenden Erörterungen des Hebr [7] beschränkt werden. — ἀπολείπεται = bleibt übrig, steht in Aussicht.

V. 27. τις verstärkt das Adjektiv φοβερά. — ἐκδοχή = Erwartung (von ἐκδέχεσθαι). Der Ausdruck ist subjektiv gestimmt (= qualvolles Bangen); man könnte das Ganze auch als Hypallage fassen (= Erwartung eines furchtbaren Gerichts). — ζῆλος ist Personifikation. Der Eifer, der sonst nur dem Menschen zukommt, wird hier einem Abstraktum, dem Feuer, beigelegt. Gemeint ist der Zorneifer Gottes, der im AT oft mit einem Feuer verglichen wird [8].

V. 28 f. Der Apostel arbeitet mit einem Schlusse a minore ad maius. — ἀθετεῖν (häufiger im NT) = das Bestehen eines Gesetzes umwerfen, ungültig machen. Es ist darin nicht bloß das Übertreten eines einzelnen Gebotes, sondern die gänzliche Lossagung vom Gesetze gemeint. — χωρὶς οἰκτιρμῶν = unerbittlich, ohne Rücksicht der Person und ohne Strafmilderung. — καταπατεῖν = mit Füßen treten; dies ist Zeichen äußerster Verachtung (vgl. ἀνασταυροῦν und παραδειγματίζειν 6, 4). — κοινός (Gegensatz ἅγιος) = unrein. — πνεῦμα τῆς χάριτος = der Heilige Geist, der die Gnade spendet, d. h. die Erlösungsgnade vermittelt, mithilft zur ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας, überhaupt zum Heile. Der Gedanke ist echt Paulinisch; vgl. 1 Thess 4, 8 [9].

---

[1] Ökumenius, Theophylakt, Zill, Riggenbach. [2] Lv 24, 13—16.

[3] Dt 17, 2—7. [4] Dt 18, 20.

[5] Vgl. oben S. 126. Der tiefen Innerlichkeit dieser strengen Auffassung trägt Windisch keineswegs Rechnung, wenn er sagt: „Auch die christliche Eschatologie kennt noch einen erbarmungslosen Gott des Alten Testamentes und des Judentums."

[6] Seeberg. [7] Weiß.

[8] Vgl. Dt 4, 24; Ps 79, 5; Ez 36, 5; 38, 19; Soph 1, 18; Offb 11, 5; Is 26, 11 (Septuaginta).

[9] Die Stelle hat Ähnlichkeit mit Mt 12, 31 („die Blasphemie gegen den Heiligen Geist wird nicht nachgelassen"), Eph 4, 30 („den Heiligen Geist betrüben") und

V. 30. οἴδαμεν [1]: wir kennen aus den geschichtlichen Tatsachen das Wesen Gottes, der Vergeltung übt für den Abfall. — ἐμοί und ἐγώ können an unserer Stelle nicht den Gegensatz ausdrücken zur Selbstjustiz der Menschen, sondern wollen — wenn man überhaupt etwas Besonderes hineinlegen will — besagen, daß die Vergeltung Gottes Wesen entspricht.

V. 31 steht wie ein feuriges Ausrufzeichen am Schluß. Durch das Asyndeton wird die Wucht noch mehr gesteigert. — ζῶντος: der ewig lebt und damit imstande ist, die Sünde zu strafen; „lebendig" könnte aber auch lediglich als stehendes Beiwort betrachtet werden.

V. 32 ist bedeutsam für das äußere Bild der betreffenden Gemeinde. Der ganze Eindruck, den wir gewinnen, ist der: Die betreffende Christengemeinde befand sich in einer sozial gedrückten Lage, hatte für ihren Glauben gewisse Bedrückungen (Beraubung der persönlichen Freiheit, Güterkonfiskationen, sonstige materielle Schädigungen und Schikanen) sich gefallen zu lassen. Eins ist bemerkenswert: Blutopfer werden nicht erwähnt; soviel Relief hat die Schilderung nicht. Demgemäß kann nicht die Christenverfolgung unter Nero im Jahre 64 gemeint sein, und damit ist ein weiteres Argument gegen die römischen Adressaten gegeben [2].

Wann war die betreffende Verfolgung? Die Antwort hängt ab von der Auffassung des φωτισθέντες. Dies wird für gewöhnlich als Zeitbestimmung aufgefaßt: nach ihrer Bekehrung. Man kann die zeitliche Fassung annehmen; nur muß darin ein Gegensatz zu ihrem Leben außerhalb des Christenstandes gesehen werden, d. h. es ist nicht gesagt, daß die Verfolgung sich direkt an die Bekehrung anschloß. In letzterem Falle möchte man ein ἄρτι (= eben) oder εὐθύς (= sofort) erwarten. Es kann bereits eine längere Zeit nach der Bekehrung verflossen sein. Ohnehin muß angenommen werden, daß der größte Teil der Gemeinde an dem Leidenskampfe direkt oder indirekt beteiligt war und noch lebte. Ob aber nicht schon ein großer Teil gestorben war und die Gemeinde sich erneuert hatte, wenn die Verfolgung gleich nach der Bekehrung

---

Apg 5, 3 („den Heiligen Geist belügen"). — An unserer Stelle hat man den bestimmten Eindruck, daß πνεῦμα etwas dem Christen selbsteigen Gegenüberstehendes bezeichnen muß (vgl. das vorausgehende υἱόν und αἷμα); demgemäß wird man davon absehen müssen, πνεῦμα als eine im Christen befindliche Lebensmacht und ihm inhärierende Qualität auszulegen. Man könnte daran denken, darunter den Geist Gottes und Jesu zu verstehen, wie er in der Heilswirksamkeit sich betätigt. Der Ausdruck ὑβρίζειν läßt aber eher ein persönliches Objekt vermuten. Mit dem Hinweis auf Zach 12, 10 kommt man nicht weit, da im NT, namentlich bei Paulus, die Lehre vom Geiste vertieft und ins Christliche umgebogen ist.

[1] Die Stelle ist interessant in textgeschichtlicher Beziehung; sie stammt aus dem Liede des Moses (Dt 32, 35 f.). Das erste Zitat nun weicht sowohl vom hebräischen Text wie vom Septuagintatext wesentlich ab, findet sich aber in dieser Form auch Röm 12, 19. — Hebräisch: Mir ist Rache und Vergeltung (substantivisch); Septuaginta: ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω — entweder war es ein in dieser Form sich fortpflanzendes, vielgebrauchtes Zitat, oder es stammt aus einer sonstigen dem Römerbrief wie dem Hebr zugrunde liegenden Übersetzung (Theodotion?). — κρινεῖ ist an unserer Stelle ein strafender richterlicher Akt; Dt 32, 36 und Ps 135 (134), 14 wird gewöhnlich übersetzt: „Recht verschaffen gegen die Feinde."

[2] Zahn legt mit Unrecht in φωτισθέντες den Gedanken hinein: auch schon in früherer Zeit habt ihr eine Verfolgung durchgemacht. Er denkt an die Judenaustreibung aus Rom unter Klaudius ca. 52 n. Chr.

angesetzt wird, also zwischen jener Periode und der Gegenwart ca. 30 Jahre verflossen waren? Außerdem möchte man den zeitlichen Zwischenraum zwischen den früheren Tagen heroischen Leidens und der Jetztzeit nicht allzu groß ansetzen, wenn der Appell gut wirken soll[1]. — Auf welche Christengemeinde paßt nun die Schilderung? Die Geschichte der Gemeinden, welche in der Paulinischen Wirkungssphäre liegen, läßt uns im Stich. Für Rom allein kann die Schilderung jedenfalls nicht in Anspruch genommen werden. Der Hinweis darauf, daß im ersten Klemensbrief die Neronische Verfolgung in ähnlichen Ausdrücken beschrieben werde, ist nicht beweiskräftig genug. Mindestens bietet die Geschichte der judenchristlichen Gemeinde zu Jerusalem die gleichen Anknüpfungspunkte. Dort waren schon mehrere Verfolgungen ausgebrochen, deren Charakter mit der an unserer Stelle geschilderten Leidensart Verwandtschaft hat[2]. Zwar hatte zu Lebzeiten des älteren Jakobus die Kirche in Jerusalem verhältnismäßige Ruhe; aber es war ein Aufflammen des Glaubenshasses gegen die Christen in den kurz darauf folgenden Zeiten möglich, wenn diese einzelnen kürzeren Verfolgungszeiten auch nicht immer in der geschriebenen Geschichte ihren deutlichen Eindruck hinterlassen haben. — Ist es überhaupt notwendig, die Verfolgung in die Zeit der ersten Periode des Christenstandes zu setzen? Wenn φωτισθέντες nur überhaupt den Gegensatz zum früheren Leben in der Finsternis bezeichnet, so könnte man an eine letzte, zusammenhängende Leidensperiode denken, welche dem jüdischen Revolutionskrieg vorausging und von welcher der V. 32 geschilderte Leidensanfang einen besonders akuten Charakter annahm. Nur müßte wegen des πρότερον ἡμέραι ein etwas breiterer Zwischenraum zwischen der Einleitung der Leidensperiode und der Jetztzeit gelassen werden. Der Sinn wäre: Vor etlichen Jahren habt ihr schon einmal als Christen, gestärkt durch göttliches Licht, heilige Leidenskraft gezeigt.

ἀναμιμνήσκεσθε δέ: ähnliche Seelsorgsmethode vgl. oben 6, 9. Zuerst arbeitet Paulus mit übernatürlichen (Hinweis aufs Gericht), jetzt mit natürlichen, psychologischen Mitteln[3]. — δέ korrespondiert dem μέν, das bei der Drohung zu setzen wäre. — φωτισθέντες hat wohl mehr allgemeinere Bedeutung und entspricht dem λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν in V. 26 (vgl. 6, 4)[4]. — ἄθλησις = Streit (Hapax legomenon im NT).

V. 33. τοῦτο μὲν — τοῦτο δέ = teils — teils. — ὀνειδισμοί = Beschimpfungen des guten Namens; θλῖψις = Bedrängnis. — θεατρίζω = aufs Theater führen; in übertragener Bedeutung: dem Spott aussetzen.; vgl. dazu 1 Kor 4, 9 (zum erstenmal im NT vorkommend, bei Polybius ἐκθεατρίζω). — κοινωνός = Genosse, Teilhaber. — ἀναστρέφειν: zurückwenden; Passiv: sich aufhalten; in übertragenem Sinn: sich aufführen, leben, wandeln.

---

[1] Damit soll aber nicht gesagt werden, daß ein Appell an eine 30 Jahre zurückliegende Glanzzeit an sich unmöglich wäre. Jener Leidenskampf bezeichnete einen scharfen Einschnitt im Erinnerungsleben der Gläubigen.

[2] Vgl. 1 Thess 2, 14; Apg 8, 1 u. 11, 19 (die an das Martyrium des Stephanus sich anschließende Verfolgung); 12, 1 ff. (Gefangennahme Jakobus' des Älteren und Petri). Eine Bezugnahme in V. 32 speziell auf die erstgenannte Verfolgung ist nicht ganz unmöglich.

[3] Chrysostomus vergleicht dies mit der Methode des Arztes, der schmerzstillende Mittel anwendet, wenn er einen tiefen Schnitt gemacht hat: „Auch Paulus hat ihre Seelen erschüttert; jetzt tröstet er sie, um ihre Seele nicht ganz niederzudrücken."

[4] Theodoret: *τῆς θεογνωσίας τὸ φῶς εἰσδεξάμενοι.*

V. 34a erläutert 33b. — δέσμιοι[1] = Gefangene. — τὰ ὑπάρχοντα = die zeitlichen Güter (eigentlich: das Vorhandene. Die Konfiskation des Vermögens war jedenfalls noch mit einer andern Strafe verbunden). — συμπαθεῖν: innerlich mitfühlen und dieses seelische Einssein nach außen zeigen. Die Christen haben ihre Glaubensgenossen praktisch unterstützt und sich dadurch selbst Gefahren ausgesetzt. — μετὰ χαρᾶς wird erläutert durch γινώσκοντες. Zum Gedanken des besseren Tausches vgl. Mt 6, 20; 19, 21 u. 29. — ὕπαρξις ist dem Sinne nach dasselbe wie ὑπάρχοντα, nur ist es ein mehr abstrakter Begriff, während ὑπάρχοντα mehr konkret ist. — μένουσα: bleibend, nicht vergänglich[2].

V. 35. παρρησία ist subjektiv = Hoffnungsfreude, Bekennermut. — ἀποβάλλειν: mutwillig wegwerfen. Welches war der Grund ihrer seelischen, religiösen Müdigkeit? Chrysostomus scheint nur das lange Ausbleiben der Wiederkunft Christi und damit ihrer vollen Belohnung anzunehmen[3]. Dies war nicht der einzige Grund. Damit muß das andere Moment verbunden werden, daß durch erneuten, wenn auch gegenüber V. 32 weniger intensiven Leidensdruck ihr Glaubensleben angegriffen worden war. Es stellte sich die Neigung ein, sich vom Christentum abzuwenden, das seinen Anhängern nur Verlegenheit und Enttäuschung brachte. Demgegenüber mahnt der Apostel: a) Der Kampf dauert nicht mehr lange; die Ankunft des Herrn ist nahe. Dies soll euch ein Sporn sein, b) Nur dem starken Glaubensgeiste, dem standhaften Dulden ist Sieg und Leben verheißen. — ἥτις = welche ja. — μισθαποδοσία = Lohn im guten Sinne (vgl. 2, 2).

V. 36. τὸ θέλημα ποιήσαντες = dadurch, daß ihr den Willen Gottes erfüllt, der von euch Ausdauer fordert. Der Inhalt des θέλημα deckt sich also mit ὑπομονή.

V. 37. μικρὸν ὅσον ὅσον = ein weniges, wie sehr, wie sehr[4]; der Ausdruck stammt aus Is 26, 20. Das zweimalige ὅσον ist Umschreibung des Superlativs. Das Ganze ist eine lebhafte, feierliche Einleitung des Habakukzitats (Hab 2, 3 f.). Es fehlt zwar eine Zitationsformel, aber die Leser konnten das Zitat wohl erkennen. — ὁ ἐρχόμενος ist der wiederkommende Erlöser[5].

V. 38. ἐκ πίστεως: nur wenn der treue Diener Jahves (= der Christ) starken Glauben zeigt, wird ihm das Gnadengeschenk des Lebens zuteil werden, oder: der Gerechte wird auf dem Wege des Glaubens zum Leben

---

[1] Eine Anzahl von Handschriften hat δεσμοῖς μου (= mit meinen Banden). Dies ist eine Angleichung an Phil 1, 13.

[2] Neben dem besser bezeugten ἑαυτούς ist noch gut bezeugt ἑαυτοῖς (Dativ des Interesses = für euch).

[3] „Ihr braucht nicht mehr zu kämpfen, sondern nur noch zu warten. Ihr seid schon bis zur Krone gekommen. . . . Ihr steht nur noch da, um gekrönt zu werden. Dies allein traget, daß ihr auf die Krone wartet. Er tröstet sie, wie wenn jemand zu einem Kämpfer spräche, der alle niedergeworfen hat und keinen Partner mehr findet, der aber jene Zeit nicht erwarten kann, wo der Kampfrichter erscheint und ihm die Krone aufsetzt“ (XXI 126 C).

[4] Vgl. dazu Jo 14, 19 u. 16, 16 ff.

[5] In Kap. 2 bekommt Habakuk ein Gesicht, worin ihm Gott eine Heimsuchung Israels durch das Volk der Chaldäer und anderseits Bestrafung der Chaldäer für das Unrecht an Israel offenbart. V. 3 lautet im hebräischen Text: „Wenn es (sc. das Gesicht) zögert, so harre sein; denn kommen, kommen wird es; es bleibt nicht aus. Siehe, aufgebläht, nicht gerade ist seine (= des Chaldäers) Seele in ihm; doch der Gerechte wird durch seine Treue leben“ (d. h. wohl wird Israel durch die über-

kommen[1]. — Betont ist πίστεως und ζήσεται. — δίκαιος ist ursprünglich ein Gegensatz zum ruchlosen Chaldäer, also der Israelit, der am Eintreffen der Weissagung nicht zweifelt und eine treue Gesinnung und festen Glauben gegen Jahve zeigt. — ἐκ πίστεως ist mit ζήσεται, nicht mit δίκαιος zu verbinden. πίστις hat hier atl Kolorit und ist im allgemeinsten Sinn zu nehmen = Vertrauen, Glauben an Gott, steht also nicht im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit des AT. — ζήσεται: er wird das ewige Leben erhalten (ursprünglich: er wird gerettet werden vom Untergang). ζῆν = ein Leben führen, das nicht von der Macht des Todes oder des Verderbens in Anspruch genommen ist (wie oft im biblischen Sprachgebrauch). — ὑποστέλλομαι: sich furchtsam zurückziehen, furchtsam sein[2]; davon ὑποστολή = heimliche Flucht, Furchtsamkeit. Es ist nicht unmöglich, daß ὑποστείληται mit besonderem Nachdruck gesagt ist, da die ὑποστολή die augenblickliche Schwäche mancher Gläubigen war.

V. 39 ist ein Satz voll edeln Selbstbewußtseins. Unter der realen Aussage steckt leise eine Mahnung. Der Vers bildet zugleich einen kraftvollen Abschluß der vorausgehenden Gedanken und bringt in gewissem Sinne ein Schlußresultat. — ὑποστολῆς ist Genetivus qualitatis. — εἰς ἀπώλειαν: das feige Zurückweichen führt zum Verlust des Heils. — περιποίησις (von περιποιεῖν überlebend machen, retten) = Rettung[3].

Der Glaube als Urkraft der atl Heiligen. (11, 1—40).

(1) Glauben ist felsenfestes Vertrauen auf das, was man erhofft, ist ein heiliges Überzeugtsein von Dingen, die nicht geschaut werden. (2) Glaube war's ja, der den großen Ahnen ihr Ruhmeszeugnis erworben. (3) Durch Glauben erkennen wir, daß die Welten durch Gottes Wort ins Dasein gerufen. Daraus ergibt sich die Tatsache: aus Unsichtbarem ist das Sichtbare geboren. (4) Glaube machte das Opfer Abels, das er Gott darbrachte, wertvoller als das Kains vor dem Herrn; so erhielt er das Ehrenzeugnis des Gerechten, das Gott angesichts seiner Gaben ihm ausstellte. Selbst noch nach dem Tode redet Abel durch seinen Glauben. (5) Glaube

---

mütigen Chaldäer viel zu leiden haben, aber es wird nicht untergehen; durch seine Treue wird es erhalten werden). Septuaginta: *ἐὰν ὑστερήσῃ, ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ.* Die Septuaginta hat als Subjekt von *ὑστερήσῃ* den Messias genommen. Im Gerichte über die Chaldäer sah man ein Vorspiel des Endgerichts; das gab der messianischen Auffassung Nahrung. Ohnehin wurde in Ps 118 (117), 26 „der große Kommende" als der Messias angesehen (vgl. Mt 11, 3; 21, 9). Der Apostel sieht in dem „Kommenden" den Wiederkommenden am Ende der Tage.

[1] Die beiden Glieder des V. 38 stehen im Hebr und in der Septuaginta in umgekehrter Ordnung. — Die richtige Lesart des Hebr wird sein: *ὁ δίκαιός μου ἐκ πίστεως* (vgl. auch Vulgata). Diese findet sich auch in einer Handschrift der Septuaginta. Die meisten Handschriften der Septuaginta haben Hab 2, 4ᵇ *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου* (אֱמוּנָתִי = durch meine: d. h. Gottes Treue, oder: Glauben an mich?) *ζήσεται. ὑποστείληται*: im hebräischen Text steht עֻפְּלָה (von עָפַל = vermessen sein). Die Septuaginta lasen und übersetzten: seine Seele ist verhüllt (עֻלְּפָה von עָלַף = verhüllen); nicht ist meine Seele (נַפְשִׁי) gerade in ihm = hat nicht Wohlgefallen an ihm.

[2] Vgl. Apg 20, 20 u. 27; Gal 2, 12. Alte Erklärer geben *ὑποστολή* gern mit *ἀμφιβολία* (= Zweideutigkeit) wieder.

[3] Vgl. 1 Thess 5, 9.

hob einen Henoch hinaus über das Grab; nicht wurde seine Spur auf Erden gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte. Denn vor seiner Entrückung war er, wie bezeugt ist, ein Kind des göttlichen Wohlgefallens geworden. (6) Ohne Glauben sich Gnadenhuld Gottes erwerben ist unmöglich. Denn wer Gott naht, muß glauben: es gibt einen Gott, und denen, die ihn suchen, wird er ein (gerechter) Vergelter. (7) Glaube bestimmte den Noe, die Belehrung über die noch verschleierte Zukunft (dankbar) entgegenzunehmen; voll ehrfürchtiger Scheu baute er die Arche, um sein Haus aus dem Verderben zu retten. Sein gläubig Verhalten bedeutete ein strenges Verdikt über die Welt und setzte ihn in den Besitz der Gerechtigkeit, die (eben) auf Glauben beruht. (8) Glaube trieb den Abraham an, dem Ruf von oben zu gehorchen, auszuwandern an einen Ort, der für ihn zum Erbe bestimmt war; er zog fort vom Heimatlande, ohne zu wissen, wohin. (9) Vom Glauben bewogen siedelte er am verheißenen Orte sich an, der ihn doch so fremd anblickte, und wohnte in Zelten mit Isaak und Jakob, die Miterben waren derselben Verheißung. (10) Ins Herz geschrieben war ihm die Wohnstadt mit ihren sichern Grundfesten, die von der Künstlerhand Gottes geschaffen und erbaut ist. (11) Glaube war schuld, daß selbst Sara Kraft empfing für (freudige) Mutterschaft — ja im Widerspruch mit ihrem Alter, weil sie den für treu hielt, der ihr die Verheißung gegeben. (12) So wurden denn auch von einem einzigen Manne, dazu noch von einem, dem die Schöpferkräfte erstorben, Nachkommen geboren so zahlreich wie die Sterne des Himmels und unzählbar wie der Sand am Strande des Meeres. (13) Mit Glauben im Herzen stiegen alle diese (Nachkommen) ins Grab, ohne daß sie die Verheißungen erlangt; nur aus weiter Ferne hatten sie dieselben gesehen und jubelnd begrüßt; ihrem Herzen entrang sich das Bekenntnis: „Fremdlinge sind wir und unstete Pilger auf Erden.“ (14) Wer so spricht, gibt damit zu verstehen, daß er ein Vaterland sucht mit der Seele. (15) Spielen sie (mit ihren Sehnsuchtsworten) auf die ursprüngliche Heimat an, von der sie den Schritt in die Ferne gelenkt, so (muß demgegenüber gesagt werden: es) wäre ihnen doch Zeit zur Verfügung gestanden, den Weg wieder zur alten Heimat zu nehmen. (16) Nun aber gilt ihr Sehnsuchtsverlangen einer besseren, d. h. himmlischen Heimat. Deshalb dünkt sich auch ihnen gegenüber Gott nicht zu erhaben, sich ihren Gott nennen zu lassen; hat er ihnen ja doch eine Wohnstatt bereitet. (17) Glaube bestimmte den Abraham, den Isaak in der Versuchungsstunde zum Opfer zu bringen; er brachte seinen einzigen Sohn dar, obwohl er die Verheißungen (vieler Nachkommen freudig) mit der Seele ergriffen — (18) er, zu dem doch gesagt war: „Auf Isaak wird deine Nachkommenschaft ruhen.“ (19) Dabei leitete ihn der stille Gedanke, daß Gott die Kraft hat, auch aus Toten zum Leben zu erwecken; seinem Glauben entsprechend erhielt er ihn wieder zurück — ein leibhaftiges Sinnbild der Macht Gottes, der von den Toten erweckt (?). (20) Glaube spricht auch aus dem Segen, den Isaak dem Jakob und Esau für die Zukunft erteilte, (21) Glaube aus dem Segen, den der sterbende Jakob über beide Söhne Josephs herabrief; er betete an, auf die Spitze seines Stabes gebeugt. (22) Von Glauben beseelt sprach der sterbende Joseph vom Auszug der Israelssöhne und gab seine Weisungen betreffs seiner Gebeine. (23) Glaube war für die Eltern des Moses die treibende Kraft, daß sie das Kind nach seiner Geburt drei Monate verbargen, weil es ihnen so lieblich erschien; der Befehl des Königs vermochte sie nimmer zu schrecken. (24) Glaube loderte in Moses, daß er, groß geworden, die Ehre verschmähte, Sohn einer Pharaostochter zu heißen. (25) Lieber wollte er die Schmerzen und Wunden des Gottesvolkes mittragen, als einen vorübergehenden sündigen Genuß haben; (26) für einen höheren Reichtum als die Schätze Ägyptens hielt er die Schmach Christi. Mit seinem Blick sah er hinaus in die Ferne, in die

Stunde der Vergeltung. (27) In Kraft des Glaubens verließ er Ägypten, ohne den Ingrimm des Königs zu fürchten; standhaft hielt er aus, als hätte er den unsichtbaren Gott leibhaftig vor Augen. (28) Glaube war für Moses Beweggrund, daß er das Passah veranstaltete und das Bestreichen (der Türpfosten) mit Blut anordnete; er wollte dadurch verhüten, daß der Würgengel Israels Erstgeborene anrühre. (29) Glaube ließ die Israeliten den Weg finden durchs Rote Meer, gleich als wäre es trockenes Land, während die Ägypter das Wasser verschlang, als sie mit ihm den Versuch machten. (30) Glaube war die erschütternde Macht, durch die Jerichos Mauern nach siebentägiger Umkreisung zu Fall kamen. (31) Dem Glauben hatte die Buhle Rahab es zu verdanken, daß sie den Untergang der Trotzköpfe nicht teilte; denn friedvoll hatte sie die Kundschafter in ihrem Hause beherbergt. (32) Und was soll ich noch sagen? Die Zeit wird mir nicht reichen, wollte ich reden von Gideon, Barak, Samson, Jephtha, David und Samuel und den Propheten, (33) welche durch Glauben ganze Reiche bezwangen, Recht und Gerechtigkeit schufen, Verheißungen erlangten, Löwen den Rachen verschlossen, (34) Feuersgewalt auslöschten, der Schneide des Schwertes entrannen, zu Kraft kamen aus Schwachheit, stark wurden im Krieg, fremde Heerhaufen ins Wanken brachten. (35) Frauen empfingen durch Auferstehung ihre Toten zurück. Andere wieder ließen sich martern und wollten von Befreiung nichts wissen, um eine herrlichere Auferstehung zu erlangen. (36) Andere hatten Spott und Geißeln zu verkosten, dazu noch Fesseln und Kerker. (37) Sie wurden gesteinigt, zersägt [versucht?], dahingerafft durch das Wüten des Schwertes; sie irrten umher in Schaffellen, in Ziegenhäuten, in herber Entbehrung, in Kummer und Not, in Mühsal und Pein — (38) die Welt war ihrer nicht würdig —, mit einem unsteten Leben in Einöden, auf Bergen, in Höhlen und Klüften der Erde. (39) Und all diese, die vermittelst des Glaubens so herrliches Zeugnis erworben, trugen nicht die Erfüllung der Verheißung davon, (40) damit sie nicht allein, sondern nur im Bunde mit uns (hatte ja Gott mit uns Größeres vor) die Vollendung erlangen.

Sinn: Weil die Parusie so lang ausbleibt und damit des echten Heilandsjüngers glanzvolle Tage, bekommt eure Hoffnung ein fahles Antlitz und ist nicht mehr ein Brand lebendigen Lichts. Das ewige Hoffen ist euch eine monotone Melodie geworden mit verzehrender Kraft. Sehnsüchtig schaut ihr zurück auf die klassische Zeit der Patriarchen und sagt: „Das war die große Zeit des frohgemuten Glaubens, aber auch der Glaubenstriumphe. In der ntl Ära ist alles dahin; über dem neuen Glauben steht nur trübes Gewölk, nicht die Tiefe des friedvollen, beglückenden Himmels!" — Nun wohl, da wollen wir recht zusehen! War das wirklich eine andere Welt mit anderem Glaubensgesetz, waren das Männer mit andern Adern des Glaubens? Auch der Glaube der Heroen hatte dieselbe Tonlage wie der eure: er hatte dieselben stillen Spannungen zwischen freudigem Inhalt und den rauhen empirischen Tatsachen des Lebens, zwischen konkreter Erscheinungswelt und unsichtbarer, metaphysischer Ewigkeitswelt, zwischen greifbarer Gegenwart und verschleierter Zukunft; auch der Glaube der heroischen, atl Zeit hatte transzendenten Charakter. Glauben enthält ja allezeit ein Doppelmoment: ein festes Vertrauen auf das, was man erhofft, auf kommende Heilsrealitäten, auf die erst anrückende Zukunft — ein Hinausgehen über empirische Erfahrung, über den enggezogenen Erden- und Menschenhorizont, ein sicheres

Hinausschauen in unzugängliche Fernen. Das ist die philosophia perennis des Glaubens. Glaube ist ein Hoffen gegen das Hoffen, wo die einseitig natürliche Logik, die auf sichtbaren Unterlagen und greifbaren Vorteilen beruht, nicht mitkommt. Auch für die atl Heiligen war der so gestaltete Glaube der erste Glaubensartikel; auch sie sprachen in diesem Sinne ihr opferbereites Credo. Das Große, Göttliche, was wir an ihnen sehen, sind Lebensoffenbarungen des Glaubens. Glaube hat ihnen im tiefsten Sinne des Wortes den Ehrenkranz, den sie tragen, um die Stirne gewunden: strahlend steht ja ihr Bild in der heiligen Geschichte, reiche Segnungen und Verheißungen lasten auf ihrem Haupt. Glaube verschaffte ihnen ihre Triumphe.

Glaube schlägt die Brücke zu Gott und ist die elementare Grundlage für das religiöse Leben. Er löst das unbekannte Rätsel der Welt und entwirrt die dunkeln Knäuel des Lebens; er zeigt uns den allmächtigen Schöpfer, von dem wir so ganz abhängen, nach dem es uns zieht. Er gibt uns die Erkenntnis: über der sichtbaren Umwelt steht noch eine Überwelt, ebenso wahr und real.

Ein Gang durch die heilige Geschichte wird uns des Glaubens Urkraft zeigen und die Leuchtkraft, welche die atl Größen erhellt; überall war's der Glaube, der das Große gezeitigt; immer ist der Glaube der charakteristische, lebensprühende Zug in der Heiligenphysiognomie. — Glaube verlieh Abels Opfer seine höhere Qualität. Heiß wie Lohe stiegen die Gedanken des frommen Hirten aus dem Glaubensherzen zum Schöpfer empor. Er dankte dem Unsichtbaren, dem großen Jehova, der in der Sternensprache, im Worte der Eltern sich ihm kundgab. Dieser Glaube machte ihn wert vor seinem Gott. Seine fromme Glaubensgesinnung trug ihm den Beinamen ein „der Gerechte“. Noch im Sterben findet sein Glaube einen Ausdruck im Appell an die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes. — Glaube enthob den frommen Henoch der Schmerzensschwere des Sterbens; wie auf Flügeln trug ihn sein Glaube zum Himmel empor. Sein frommes Glaubensleben, wo er ganz im Ewigen, Unendlichen, Unsichtbaren lebte, hatte Gottes Wohlgefallen und Segen gefunden. Wo aber der Glaube mangelt, kann keine Rede sein von Freundschaft mit Gott; einem Glaubenslosen leuchten nicht die Sterne der ewigen Liebe; ein solcher steht Gott starr gegenüber. Nur wer seine Hände sehnsuchtsvoll nach Gott ausstreckt und in frommer Verehrung sich ihm naht, kann ein Kind des göttlichen Wohlgefallens werden. Das aber hat zur Voraussetzung, daß er glaubt: meine Gebete sind keine in die Luft gesprochenen Worte; es gibt einen Gott, der sie hört und meinen frommen Willen belohnt. — Glaube rettete Noe und die Seinen aus dem Verderben. Er hatte die Ansage Gottes bezüglich eines Strafgerichtes erhalten zu einer Zeit, wo die Gegenwart heiter ihn anblickte und der Lebenshorizont noch ungetrübt war. Die Weltanschauung um ihn war der weiche Hedonismus, der üppige Frohgenuß des Heute. Konnte da Noe die dräuende Weissagung nicht skeptisch belächeln? Nein, er glaubte an Gott, an sein Wort, an die Allmacht, an die Zukunft. Das Drohwort faßte Wurzel in der

Tiefe seines Herzens. Machtvoll ragt seine Glaubensgestalt empor über die Zeitgenossen mit ihrer weltsichern Logik. Er beugt sich nicht der Tyrannis der heitern Moral, sondern — der einsame Mann — stellt sich in offenen Gegensatz zur fröhlichen Welt. Sein glaubensvolles Verhalten mutet uns an wie ein beständiger Richterspruch über die taumelnde Menschheit. So stieg Noe nach oben zur sittlichen Höhe (eben auf dem Wege des Glaubens), zur Gerechtigkeit, die vor Gott Wert hat. — Seht da Abraham, den Glaubenshelden im vorzüglichsten Sinne des Wortes, den Mann mit seinem impulsiven Wesen und seiner starken Entschlußkraft, nicht angekränkelt von der Blässe des Gedankens! Was macht ihn zum Helden, zum Vorbild? Der Glaube. Gottes Ruf war an ihn ergangen: „Zieh weg aus deinem Land! Dort ist dein Reich und dein Land; das soll dir gehören und den Abrahamskindern! Kanaan soll dir ein Pfand sein für die höhere, himmlische Heimat, für die du bestimmt bist!" Hier nun die sichere, behütete Heimat, das helle Lebensgeschick — dort unbestimmte Ziele, umwölkte Perspektiven ins Leben. Hieß er das Verlangen Gottes einen unsichern Tausch, ein irrationelles Verfahren? Kam da der Glaube mit dem empirischen Denken in Streit? Mit nichten; der Fuß drängte zum Wandern, ob die Wege gerade oder krumm gehen. Des Unsichtbaren Wunsch war ihm lieber Befehl; Zukunftsland, Zukunftsverheißung war ihm unbestrittener Besitz. Wenn er vors Zelt trat und einen Blick tat ins Land, in das er gewandert, so mocht' er die Augen verschließen, um die Illusion von seiner Herrschaft über das Land nicht grausam zu stören; denn alles mutete ihn fremd an. Und doch war's ihm nicht Illusion, es war ihm bei geöffnetem Auge sichere Wahrheit. Unverwandt schaute er, der Fremdling im schwankenden Zelte, nach der unsichtbaren Gottesstadt mit ihren Grundfesten, die das sichere Heimatgefühl nähren. — Sara war über die Mutterjahre hinaus. Der Herr verheißt ihr einen Sohn; das war eine starke Zumutung für ihr weiblich Empfinden. Aber sie glaubte an die unsichtbare Allmacht, welche die Unfruchtbare macht zur fröhlichen Mutter. Sie mißtraute ihrer eigenen Natur, überkleidete sich mit höherem Wissen und glaubte an die gesegnete Mutterstunde. So wurde Abrahams Glaube belohnt; von ihm, dem Betagten, dessen schaffende Vaterkraft erstorben, stammen Nachkommen ab, zahllos wie die Sterne des Himmels. — All diese Abrahamskinder schlossen im Tode ihr Auge. Aber noch im Sterben umglänzte sie das milde Sterbelicht der Hoffnung. Sie hatten die dreifache Verheißung (Besitz Kanaans, reiche Nachkommenschaft, den an ihr Geschlecht geknüpften Segen für alle) nimmer erlebt, und doch hören wir nicht von ihren Lippen die Klage herber Enttäuschung. Nein, sie glauben an die Zukunft, die sich für ihre Nachkommen durch Gottes Allmacht und Gnade mit vollem Segen erschließt, und grüßen sie wie mit gestillter Sehnsucht aus der Ferne. Das Wanderweh verzehrte nicht ihren Glauben, ihr Heimatgefühl versenkte sich nicht in den Schoß der irdischen Welt, sondern ging höher hinauf in die unsichtbare Welt zur sichern Wohnstatt, die Gott ihnen bereitet, wo sie das ewig dauernde Glück haben, Hausgenossen Gottes zu sein. Dieser felsenfeste Glaube ans Jenseits, an die glückliche Zukunft spricht deutlich aus ihrem Bekenntnis: „Fremdlinge

und Pilger sind wir auf Erden.“ Das ist nicht eine elegische Klage, sondern ein jubelnder Aufschrei zum Himmel. Damit wollen sie sagen: Heimatsucher sind wir. Damit aber meinen sie nur die jenseitige, nicht die chaldäische Heimat; diese stand ihnen jederzeit offen. Um nach Chaldäa zu kommen, brauchten sie nicht sehnsüchtige Heimatsucher zu sein. Zum Lohne kommt Gott den Patriarchen, den gläubigen Gottsuchern, auf halbem Wege entgegen. Er, der Ewige, Allmächtige, steigt gleichsam von seiner Höhe herab und knüpft mit ihnen stark persönliche Beziehungen. Er will ja ihr Gott heißen — dies Verlangen ist wie ein inniges Sich-Zusammenneigen der Seelen, das ist intime Gemeinschaft auch übers Leben hinaus; hat er ja ihnen eine himmlische Stadt bereitet voll tiefen Gotteslebens und friedvollen Sabbatismus. Die Opfertat an seinem Einziggeborenen ist das Größte in Abrahams Leben, das nur der Glaube zu deuten vermag. Als er sein Liebstes, den Samen der verheißenen großen Geschlechter, dahingeben sollte und Gott selbst gleichsam in Widerspruch geraten sah mit seinem eigenen Wort, ging ein gewaltiger Ruck durch den Bau seiner Seele; aber sein verborgenstes und lautestes Leben drängte sich zusammen zur Großtat des Glaubens, zum Opfer des Sohnes. Er glaubte an die Treue und Allkraft des sorgenden Gottes und dachte: Gott kann auch Toten lebendigen Odem einhauchen und mir einen neuen Träger geben seiner Verheißung. Der Segenslohn blieb ihm nicht aus: er bekam seinen Sohn, den sein Vaterwille geopfert, wie von den Toten zurück. Und so war ihm der Sohn ein lebendiges, plastisches Bild seines Glaubensgedankens: Gott kann von den Toten erwecken. — Glaube erhellt auch die Totenkammer, wo der fromme Isaak zum Sterben sich rüstet. Sein Blick durchdringt mit Sonnengewalt die Nebel der Zukunft und sieht Israels großes, von Gott verheißenes Geschick, an dem auch Jakob und Esau mitbauen helfen. Er wünscht den Söhnen Größe und Macht und gibt ihnen den Segen — die stille Gotteskraft, an Gottes Thron so gläubig geborgt und in ehrfürchtiger Hand weitervermittelt. Auch Jakobs Segen barg den Glauben an die große Zukunftsgeschichte. Seine Gestalt umwandeln nicht die trüben Geister des Sterbens. Nein, Jakob, die schaukräftige Seele, lebt noch im Sterben in der Zukunft; er sieht, wie die kommenden Segnungen den Verheißungen Gottes entsprechend die Segensfülle der ewigen Berge überragen und die Pracht der ewigen Hügel. Eingedenk dieses glänzenden, dem Volk Israel zugewiesenen Loses bedachte er beide Josephssöhne mit eigenem Segen; das war ein offenes Bekenntnis: Israels Lebenskraft wird verjüngt fortleben. Sein Sterben war ein mildes, letztes Aufflammen des Glaubens, eine letzte rührende Huldigung des altergebeugten Greises an den Unsichtbaren, der wie ein Hirte Israel leitet. Auch aus dem Auge des sterbenden Joseph dringt das stille Pathos des Glaubens. Sein Prophetenblick dringt in die fernentlegene Weite, er sieht sein Volk heimwärtsziehen und Besitz ergreifen vom verheißenen Erbe. Voll Stolz weitet sich sein Lebensgefühl: auch er wird noch im Tode ein ganzer Angehöriger von Israel sein und mit heimziehen, durchs Grab mit seinem Volke für immer verbunden.

Glaube steht wie ein lieblicher Stern über der Kindheit des Moses. Der Glaube der Eltern hat das Leben des Moses gerettet; ohne den gottesfürchtigen Glauben der Eltern wäre der Herd erloschen, von dem die stolze Flammenglut kommt. Ehrfürchtig sahen die Eltern in der Schönheit des Kindes der Gotteshuld Siegel. Ein Wunderkind war ihnen Moses, das Gottes Auge zwiefach bewacht; sie sahen in die Zukunft hinein, die aus dem Kinde etwas Großes zu machen versprach. So nahm ihr Glaube den Kampf auf mit dem finstern, absolutistischen Herrengebot. Der Glaube des herangereiften Moses welttrotzend wie Wettergebirg, um das die sieben Winde gehen! Im Wesen des Moses liegt heiliger Trotz, der nicht vor Königsthronen kriecht, wo Gottes Wille anders bestimmt. Ägyptischen Prinzenadel konnte er tragen, über königliche Schätze verfügen. Aber unsichtbarer Gottesadel und Iraelsadel war ihm hundertfach lieber. Lieber wollte er, die Feuerseele, auf der Erde enterbt sein und geschlagen mit seinem Volke, als sein Gottesblut mischen mit unreinem Giftstoff durch Sünde der Untreue an seinem Volk. Er huldigte nicht einem weichen Quietismus mit flüchtigem Erdengenusse, sondern umfaßte die Schmach (ich nenn's in konkreter Anwendung auf euch, ihr heimgesuchten Christen, die Schmach Christi). Seine Seele war verankert im Ewigen, im kommenden Heil. Glaube stellte ihm den unsichtbaren König, der die Schicksale der Völker in der Hand hält, vor Augen; so war ihm der Pharaoszorn nur ohnmächtiges Drohen. Der Wunderkraft seines Jahve weitervertrauend verließ er mit seinem Volke Ägypten und ging der großen Zukunft entgegen. Er sagte sein dankbar „Ja“, als an ihn Gottes Mahnung erging, das Passah zu essen und das Blut an die Türpfosten zu streichen. In seiner Tat lag das stille, sichere Erwarten: Gott wird unsere Erstgeburt schonen. In jener gefahrvollen Stunde, als Pharao am Meere die Fesseln der Knechtschaft nach dem Gottesvolk wieder auszuwerfen begann, schwang sich Moses' Geist über die beengenden Sphären der Erde empor und riß das schwerfällige Volk in die gleiche Höhe hinauf. Sie stimmten den flehenden Glaubensgesang an: „Was zweifelst du, o Mensch, wenn dich die Wogen des Todes umfangen, der furchtbare König dich wie ein Löwe verschlingt? Unsichtbarer, du bist die schützende Allmacht, du bist unser Versorger! Du kannst das Meer spalten und läßt uns hindurchgehen!“ Und die Wasser bildeten eine sichere Gasse, die Wogen standen aufrecht da wie ein starrender Wall. Israel schritt mit seinem triumphierenden Glauben sicher hindurch. Den Ägyptern fehlte die himmlische Kraft (= Glaube), die das Meer bannt; sie wurden mit Roß und Reitern verschlungen. — Der Fall Jerichos ist ein Ruhmesblatt der heiligen Geschichte, aber auch Ehrenblatt des standhaften Glaubens. Friedvoll siebenmal um Jericho ziehen war doch eine unsichere Kriegstaktik. Aber sie vertrauten der Kriegsstrategie Gottes. Gott war ihnen der Kriegsheld, dessen Hilfe und Wort mehr ist als ein stürmendes Heer. Und Rahab, dieser Stern am Frauenfirmament? Wie wurde diese ursprüngliche Sündergestalt ein Heiligenbild? Durch den Glauben. Der Glaube gab ihrem trüben Leben neue, warme Tagesgluten. Mit zarter Frauenahnung spürte sie bei Israel den Geist eines höheren Gottes. Alle irdischen Rücksichten wirft sie bei-

seite, glaubt an den höheren Gott und die hohe Mission seines Volkes. Die gefährdeten Botschafter nimmt sie auf in den Frieden des Hauses — sie ist die einzige Seele, welche das Kriegsschwert verschont im Gegensatz zu den andern, die gegen alles Höhere taub waren. Und dann die übrigen Helden, diese Gottesstürmer auf Erden mit ihrem mühevollen Ringkampf um das nationale, religiöse Ideal! ein Gedeon, ein Barak, ein Samson, ein Jephtha, ein David und Samuel, und die Propheten, Männer voll aktiver, heilig-titanischer Kraft! Was gab ihnen die ungeahnten, feurigen Kräfte? Der Glaube — der Glaube an Gott und seine heilige Sache. Nur in ein paar Strichen seien ihre Glaubenstaten gezeichnet! Sie warfen Königsthrone in den Staub, verhalfen der Gerechtigkeit zum Siege, erlebten glorreiche Tage erfüllter Verheißung, triumphierten über unbändige Tierkraft; leckende Flammen taten ihnen kein Leid an, Intrigen der Feinde konnten ihrem Leben nicht beikommen, versunkene Lebenskraft fing wieder an, aufs neue zu quellen; ihr Arm bekam hundertfache Kräfte im Kampf; feindliche Phalanx wurde durch ihren Ansturm gebrochen. Ja, über den Tod übt der Glaube seine Siegesgewalt aus: trauernde Frauen und Mütter erhielten ihre Lieben vom allesverschlingenden Grabe zurück.

Nicht bloß die einzigragenden Größen mit ihrer jubilierenden Kraft sind Blütengestalten des Glaubens; nein, auch die einsamen Dulder mit ihrer passiven Kraft. Hohn und Wehe gab man ihnen zu trinken, sie erfuhren den harten Streit des Tages, den Fanatismus der Menge. Ein Eleazar wurde geschlagen, die makkabäischen Brüder aufs Marterwerkzeug gespannt, die Propheten mit Spott übergossen, gegeißelt, in schwere Fesseln gelegt. Ein Jeremias und Zacharias wurde gesteinigt, ein Isaias zersägt; die Propheten unter Achaz, ein Urias unter Jojakim wurden mit dem scharfen Schwerte gerichtet; Propheten wie Elias und Elisäus waren in die Einsamkeit verstoßen, lieber wollten sie Enterbte der Welt sein und Zeichen äußerster Armut tragen als ein Quintchen von der Gnade des unsichtbaren Gottes verscherzen; sie irrten umher in notdürftiger Kleidung, in äußerer Not, in innerem Weh. Das war brutaler Schrei der Wirklichkeit in ihre religiöse Idealwelt. Aber fielen sie ab von Jehova, riefen sie zweifelnd: „Es nährt sich das Leben vom Leide"? Waren sie die Irrenden, der Spielball äußerer Verhältnisse? Der Glaube, der Blick in die Ferne, die sichere Hoffnung auf die Vergeltung hielt sie aufrecht. Der Glaube war ihnen die tragende Kraft.

Da wollt ihr Christen nun klagen; die kurze Spanne Zeit, wo Christus noch ausbleibt und den vollen messianischen Morgen heraufführt, wird euch zur gefahrvollen Klippe. Der Glaubensblick jener, die ja auch nach dem messianischen Heile ausspähten, ging in die urweite Ferne, und ihr Lebenslied hatte keinen klagenden Akzent. Diese alten Heiligen stiegen ins Grab, und ihr letzter Seufzer galt der Erlösung. Und wir (mit besonderer Sorge hat Gott unser gedacht) durften's erleben, die Erfüllung der Verheißung; das reichgesegnete Menschenleben sollten wir kosten und das volle messianische Heil im heiligen Bunde mit jenen. Einen guten Teil des Himmels-

segens habt ihr genossen; der ganze läßt nicht allzulange mehr auf sich warten. O lasset euch nicht beschämen vom Beispiel der Alten! Habet den richtigen Glauben! O Glaube, Hoffnungsengel mit dem tiefen Seraphsauge und dem weiten Sternenblick![1]

Kap. 11 ist kein äußerer Bestandteil, der etwa von andern später eingeschoben worden wäre, sondern ist organisch mit Kap. 10 und 12 verbunden. Namentlich V. 39 und 40 zeigen die innere Verbindung des Kapitels mit dem großen Gedankengang. Der Gedanke von V. 39, daß die alten Glaubenshelden im tiefsten Grunde sich dem Messias zuwandten, ist echter Geist des Hebr. Hätte ein späterer Autor das Kap. 11 eingeschoben, so wäre die Verbindung mit Kap. 12 durchsichtiger und äußerlicher geworden.

Das Glaubensmotiv ist schon 10, 38 angezogen. Kap. 11 ist nur eine weitere Ausführung des dort angegebenen Themas von der Notwendigkeit des standhaften Glaubens. Daraus folgt: das ganze Kapitel ist praktisch gestimmt.

V. 1 ist nicht scharfe Definition, sondern Charakteristik. Demgemäß ist es eine falsche Fragestellung, wenn man untersucht: Wie stellt sich die *πίστις* des Hebr zur Paulinischen *πίστις*, und welches sind ihre jeweiligen Eigenschaften? Die *πίστις* des Hebr steht nicht im Gegensatz zum jüdischen Nomismus, sondern bildet die breitere Unterlage zur engeren *πίστις* des Römerbriefes; oder wir können auch anders sagen: die *πίστις* des Hebr gibt der des Römerbriefes noch eine besondere Note, das Beharrliche. Immerhin hat die Betonung der *πίστις* im Hebr etwas gut Paulinisches (vgl. V. 7). Es kommt auf eine scharfe Fassung des in Kap. 11 enthaltenen Grundgedankens an; letzterer muß weit genug gefaßt werden, damit die einzelnen sich verschiebenden Motive darin zum Ausdruck kommen. Die Überschrift des Kapitels „Wesen des Glaubens" ist zu eng, da auch die Glaubenserfolge dargestellt werden. Anderseits darf der Kreis auch nicht zu weit gezogen werden: die Überschrift „Glaubensvorbilder" ist zu weit, da der Glaube auch nach seinem intellektuellen Gehalt geschildert wird. „Glaubensvorbilder" enthält das Kapitel nur indirekt (vgl. 12, 1). Was Paulus im tiefsten Grunde sagen will, ist das: was die atl Helden sind, sind sie durch den Glauben geworden.

Man kann das Kapitel in sechs Teile zerlegen: 1. Einleitendes (1—3). 2. Urzeit (4—7). 3. Patriarchenzeit (8—22). 4. Zeit des Moses (23—31). 5. Summarische Schilderung (32—38). 6. Abschließendes: Übergang auf die Lage der Leser (39—40).

---

[1] Vgl. V. 1.

1. Einleitendes (V. 1—3).

V. 1. *Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις*: Der Glaube, von dem ich geredet (10, 38), enthält zwei Momente: fürs erste enthält er eine felsenfeste Hoffnung auf die Hoffnungsgüter, — *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*: sodann enthält er eine sichere Überzeugung von Dingen, die nicht geschaut werden. Der Glaube rechnet also nicht bloß mit Gegenwarts-, sondern auch mit Zukunftswerten, nicht bloß mit der empirischen Diesseitswelt, sondern auch mit der transzendenten Überwelt.

V. 2. *ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι*: In diesem Glauben und mittels desselben haben die Altvordern ihr ehrendes Zeugnis erhalten durch Erwähnung in der Heiligen Schrift und durch Auszeichnung mit ehrenden Verheißungen.

V. 3. *πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ*: Schon die Erfassung der Weltschöpfung und damit der Fundamente der Religion ist nur möglich auf dem Wege des Glaubens. — *εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι*: Durch den Glauben ziehen wir den Schluß vom Sichtbaren aufs Unsichtbare, also auf den unsichtbaren Gott und die jenseitige, der zeitlichen Erfahrung nicht zugängliche Welt.

Das Kapitel 11 könnte auf den ersten Blick den Eindruck eines Fremdkörpers machen. Neuere kritische Exegeten haben angenommen, daß es von fremder, späterer Hand interpoliert worden sei oder daß der Verfasser selber einen eigenen Vortrag, den er früher ausgearbeitet, niedergeschrieben und gehalten, eingefügt habe. — Unrichtig sind die Voraussetzungen einer Interpolation. Denn die im Kapitel enthaltenen Gedanken sind selbst in ihrer ausführlichen Breite dem Hebr nicht fremd. Im Hebr bilden A und NT eine einheitliche Größe, wo das AT die neue Gnadenordnung gleichsam aus sich heraus gebiert, demnach einen hohen Wert besitzt. Der ganze Hinweis auf Melchisedech und das atl Opferwesen ist ausführlich gehalten. Der ganze Hebr arbeitet mit Vorliebe mit atl Mitteln. Deswegen kann man nicht sagen, die Glaubensbilder gehen über den Rahmen eines erlaubten Exkurses hinaus. In Kap. 11 waltet eine großzügige pragmatische Auffassung des AT, wie sie sich auch in andern Partien des Hebr und überhaupt in jüdisch-christlichen Kreisen in der ersten christlichen Zeit findet (vgl. die Ähnlichkeit unseres Kapitels mit der großzügigen religiösen Geschichtsbetrachtung in der Rede des Stephanus) [1]. Gerade in der ersten christlichen Zeit, wo die Christen sozusagen noch ganz

---

[1] Es dürfte demgemäß unwahrscheinlich sein, daß Kap. 11 ein stereotyper Traditionsstoff zugrunde liegt, der mit der Erschaffung der Welt durch Gottes Wort begann. Der zweite Teil des Kapitels ist ohnehin viel zu unbestimmt. Wohl aber wird es wahr sein, daß ein gewisser, bestimmter Abriß der israelitischen Geschichte gelehrt und weitergegeben wurde und auch bei der Unterweisung der Christen in der jüdischen Geschichte eine Rolle spielte. Diese Tatsache mag auch zum Teil eingewirkt haben, daß man einen kurzen Abriß des Lebens Jesu geben wollte (gegen Seeberg).

im Staunen lagen über das Neue, mag diese Rückwärtsschau und dieses Sichauseinandersetzen mit dem Alten beliebt und die bewährte Methode in der Aussprache mit Juden und Judenchristen gewesen sein. Außerdem ist in Kap. 11 nicht rein jüdischer Geist, sondern der christliche Gedanke steht still im Hintergrund: diese Glaubensgestalten sind im tiefsten Grunde Vorbilder im geduldigen Harren auf den Erlöser. Eine volle pädagogische Wirkung konnten diese Glaubensbilder nur einer judenchristlichen Gemeinde gegenüber haben, und eben weil der Verfasser so viel Absicht hat mit seinen Glaubensbildern und so viel auf seinen Wurf setzt, wird man sagen dürfen: es waren judenchristliche Leser.

Annehmbarer ist die Hypothese [1], daß derselbe Verfasser schon gesammeltes und bearbeitetes eigenes Gut eingefügt habe. Nur wird man sich dieses Einschieben als nicht zu mechanisch und schülermäßig zu denken haben nach Art eines Geistes dritten Rangs, welcher der versiegenden produktiven Kraft durch Nachsuchen in alten Manuskripten und Predigten aufhilft. Psychologisch wird die Sache eher so zu denken sein: der Verfasser war, bevor er an die Abfassung des Briefes ging, innerlich voll von dem, was er schreiben wollte. Damit ist aber nicht gesagt, daß er während der Ausarbeitung auf alle Stützen verzichtete. Im ganzen wird man sagen dürfen: nicht Interpolation, sondern Kombination und lebendiges Verarbeiten.

Das Kapitel berührt sich in seiner Geschichtsbetrachtung mit der Rechtfertigungsrede des Stephanus (Apg Kap. 7), mit den geschichtlichen Rückblicken in Ps 105 (106) und mit dem Loblied auf die Väter (Sir Kap. 44—50). Solche „Geschichtsphilosophie“ konnte aber wohl auch in einem Brief verwendet werden. Deswegen kann man noch nicht sagen, der Hebr sei ein gelehrter Midrasch (= Exegese).

V. 1 klingt wie eine Definition, will es aber nicht sein (beachte den schweren Rhythmus des Verses); er bildet die Überleitung zu dem kommenden Kapitel. — ἔστιν muß betont sein, weil es zu Beginn des Satzes steht; die Voranstellung kommt übrigens auch sonst vor [2], ohne daß ein besonderer Sinn (= es ist wirklich, es existiert) damit verbunden ist. — πίστις ist ganz allgemein gehalten, steht deswegen ohne Artikel [3]. Die Charakteristik der πίστις

[1] Vgl. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Göttingen 1915) 311 f.

[2] Hebr 4, 13. Mt 13, 57. Mk 12, 27. Lk 8, 11. 1 Jo 1, 5.

[3] In der Charakteristik des Glaubens (V. 1) will man vielfach Alexandrinismus finden. Aber wenn Philo sachliche Ähnlichkeiten mit Hebr 11, 1 aufweist, so ist eine Abhängigkeit unseres Briefes vom Alexandriner noch nicht erwiesen. Konnte denn eine Charakteristik des Glaubens oder der Hoffnung, wenn sie von einem Juden gegeben wurde, sachlich weit von der Hebr 11, 1 gegebenen abweichen? (Vgl. Weish Kap. 13.) Die Charakteristik des Glaubens, wie sie bei Philo und im Hebr sich findet, ist wohl Gemeingut der jüdischen Schule überhaupt; überdies konnte sie auch vom christlichen Empfinden in diesem Sinne gegeben werden (vgl. Röm 1, 20). — Die Folgerungen, die aus 11, 1 gezogen werden und dazu dienen müssen, den Hebr in scharfen Gegensatz zu Paulus zu bringen, sind nicht begründet; so, wenn gesagt wird: ein besonderes ntl Glauben gebe es im Hebr nicht, oder: der Zusammenhang von Glaube und Vergeltung, den Paulus zerschnitten habe, werde im Hebr unbedenklich aufrecht erhalten. Völlig unverständlich ist es, wenn Windisch (S. 97) behauptet, der Glaube des Hebr habe wegen seiner Gründung auf die un-

hat große Verwandtschaft mit dem Paulinischen Wort Röm 8, 24: „Eine Hoffnung, die sichtbar ist, ist keine Hoffnung.“ Die πίστις in unserem Kapitel ist nicht bloß Vertrauensakt, sondern enthält auch ein intellektuelles Moment. Die beiden Charaktereigenschaften (Vertrauen und Überzeugung) kommen im Kap. 11 da und dort rein zum Ausdruck (V. 3 6 7 8 27); in andern Versen hat die πίστις eine Schattierung: sie wird zum Glauben an Gottes Wunderkraft (V. 17 29 30), oder sie verdichtet sich zur Frömmigkeit, d. h. praktischem Glaubensleben (V. 4 5). — ἐλπιζόμενα und πράγματα[1] βλεπόμενα sind im allgemeinsten Sinn zu fassen, enthalten also nicht bloß das Jenseitige, sondern das Kommende oder Vergangene im Gegensatz zur Gegenwart (vgl. V. 7), folglich auch das, was auf Erden im Bereich der Schöpfung und Erlösung sich vollzog. — ὑπόστασις wird am einfachsten (analog 3, 14) in subjektivem Sinn gefaßt = festes Vertrauen auf . . . Der Begriff ist dann Gegenstück zu ὑποστολή. Diese Auffassung entspricht dem subjektiven Charakter, welchen πίστις in den kommenden Versen hat. Die alten griechischen Exegeten[2] fassen es in objektivem Sinn = die Unterlage für . . . Danach würde der Glaube den gehofften Dingen Realität verleihen. Dies ist natürlich nur mit Rücksicht auf die Menschen gemeint; der weitere Sinn ist also auch subjektiv[3]. Somit ist diese Erklärung nicht ohne weiteres falsch. In dem Sinn, daß die Hoffnungsgüter ohne Glauben eine bloße Illusion wären, kann ὑπόστασις nicht verstanden werden. — ἔλεγχος ist zunächst ein objektiver Begriff = Beweis, d. h. der Glaube hat Beweiskraft für die Realität der unsichtbaren Tatsachen. Dies ist wieder mit Rücksicht auf den Menschen zu verstehen = liefert dem Menschen Beweise für . . . Der Endsinn ist also subjektiv = eine heilige Überzeugung. Wird ὑπόστασις mehr objektiv gefaßt (= Unterlage), so müßte der Symmetrie wegen auch bei ἔλεγχος das objektive Moment mehr hervorgehoben werden. — V. 1 gibt nur eine Aussage über den Glauben als Ganzes, ohne Näheres über die Entstehung und Begründung des Glaubens auszusagen. Es wäre somit falsch, wenn man aus V. 1 folgern wollte, daß der Glaube (Herzensglaube) sich selbst genügen und auf eine weitergehende intellektuelle Begründung verzichten solle.

V. 2 ist ein summarischer Satz und schließt sich an das 10, 38 bis 11, 1 enthaltene Mahnmotiv an = habet den Glauben: denn in diesem so beschaffenen Glauben haben die Alten ihr Zeugnis bekommen. — μαρτυρεῖν ist hier prägnant = gutes Zeugnis abgeben; im Passiv wird es persönlich konstruiert[4].

V. 3 nimmt Bezug auf das erste Blatt der Heiligen Schrift. Der Zusammenhang dieses Verses mit der folgenden Glaubensgeschichte ist also mehr äußerlicher, lokaler Natur. — νοεῖν ist innerliches Erkennen. — 3b ist Konsekutivsatz, und μή ist mit φαινομένων zu verbinden. Auf diese Weise ist die Angleichung an V. 1 am direktesten hergestellt. Das „Nichterscheinende“

---

sichtbare Welt einen weltflüchtigen Charakter und schließe Freude am Leid in der Welt in sich. Demgegenüber darf man nur auf die Kraftgestalten (V. 32 f.), die in der Welt wirken, hinweisen.

[1] *πραγμάτων* könnte wohl auch zu *ἐλπιζομένων* bezogen werden, wird aber aus rhythmischen Gründen mit *βλεπομένων* zu verbinden sein.

[2] Chrysostomus: *ἐπεὶ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα* (= ohne Unterlage) *εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται* (verleiht) . . . *αὐτό ἐστιν οὐσία αὐτῶν.*

[3] So faßt auch Chrysostomus im tiefsten Grunde den Vers, wenn er den Sinn desselben mit den Worten umschreibt: *ἡ πίστις εἰς τὴν αὐτὴν τοῖς ὁρωμένοις φέρει πληροφορίαν τὰ μὴ ὁρώμενα* (= der Glaube führt bezüglich des Unsichtbaren zu derselben vollen Sicherheit, wie dies bei dem Sichtbaren der Fall ist).

[4] Vgl. Apg 6, 3; 10, 22; 16, 2; 22, 12.

ist das göttliche Wort. Die Exegeten, welche μή als Negation des ganzen Satzes fassen, denken beim Sichtbaren an die ἄμορφος ὕλη oder an die Ideenwelt des Philo. Bei dieser Auffassung würde 3[b] den Gedanken von 3[a] in negativer Form wiedergeben. Die Pointe würde fehlen. — Zu αἰῶνες vgl. 1, 2.

2. Urzeit (V. 4—7).

V. 4. *πίστει πλείονα θυσίαν Ἄβελ παρὰ Κάϊν προσήνεγκεν τῷ θεῷ*: Der Glaube verlieh Abels Opfer eine höhere sittliche Qualität, insofern er in sein Opfer sein ganzes Ich hineinlegte und schon äußerlich ein besseres Opfer nahm. — *δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ*: Auf Grund dieses Glaubens erhielt er in der Heiligen Schrift von Gott das schriftliche Zeugnis, daß er gerecht, d. h. fromm sei. Glaube und Gottesfrömmigkeit stehen also in engem Verhältnis. — *καὶ δι' αὐτῆς ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ*: Noch nach seinem Tode findet sein Glaube einen Ausdruck im weiterlebenden Appell an die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes.

V. 5. *πίστει Ἑνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον καὶ οὐχ ηὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός*: Dem Glauben verdankte es Henoch, daß er von der Erde in den Himmel entrückt wurde und so den Tod nicht sah; auf der Erde war er verschollen, weil ihn Gott entrückt hatte. — *πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως μεμαρτύρηται εὐηρεστηκέναι τῷ θεῷ*: Denn seinem Leben, das der Entrückung vorausging, ist das ehrende Zeugnis ausgestellt, daß es das Wohlgefallen Gottes gefunden habe.

V. 6. *χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι*: Ein Wohlgefallen Gottes aber, wie dies bei Henoch der Fall war, ist nicht denkbar ohne Glauben; es würden ja die allernotwendigsten Anknüpfungspunkte mit Gott fehlen. Erst der Glaube schafft die notwendigen Voraussetzungen für das persönliche Lebens- und Liebesverhältnis mit Gott. — *πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται*: Denn der, welcher sich zu Gott in Beziehungen setzt und damit ein inneres Lebensverhältnis mit ihm anbahnen will, muß glauben, daß Gott existiert und den sehnsüchtigen Gottsuchern seinerseits durch Belohnung des Guten entgegenkommen wird.

V. 7. *πίστει χρηματισθεὶς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων εὐλαβηθεὶς κατεσκεύασεν κιβωτὸν εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ*: Der Glaube rettete Noe aus dem Verderben der Sintflut. Er hatte von Gott eine Botschaft empfangen, welche die Zukunft betraf. Er brachte dieser Zukunftsbotschaft, welche durch die Gegenwart nicht motiviert war, ehrfürchtigen Gehorsam entgegen und baute eine Arche zur Rettung seines Hauses. — *δι' ἧς κατέκρινεν τὸν κόσμον, καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος*: Durch diesen Glauben stellte er sich

über die Welt und sprach ihr durch sein praktisches Verhalten das Urteil; so kam er in den Besitz der Frömmigkeit, welche Gottes Wohlgefallen findet — eben der Frömmigkeit, welche auf dem Glauben beruht.

V. 4. πλείονα = wertvoller[1]. Das Opfer war wertvoller, weil der Glaube sein ganzes Leben durchwob. Manche Exegeten erklären: er brachte ein qualitativ und quantitativ besseres Opfer dar, d. h. der Glaube bestimmte ihn, ein besseres Opfermaterial zu wählen[2]. Diese Auffassung wird mit Rücksicht auf den kommenden Vers abzulehnen sein. — δι' ἧς bezieht sich auf das entfernter stehende πίστις. Die Gerechtigkeit Abels ergibt sich nicht direkt, weil er formell „gerecht" genannt wird, sondern indirekt, weil Gott auf sein Opfer sah. Immerhin heißt Abel schon bei Mt 23, 35 in der Rede des Herrn „gerecht"; außerdem werden 1 Jo 3, 12 seine Werke „gerecht" genannt. Vielleicht führte Abel diesen Ehrennamen in der jüdischen Tradition, die in Kap. 11, namentlich V. 32 ff., berücksichtigt ist. μαρτυροῦντος: Gott anerkennt wie durch ein Richterurteil die in Abel bereits vorhandene Gerechtigkeit. — δι' αὐτῆς (sc. Glaube) λαλεῖ[3] nimmt Rücksicht auf Gn 4, 10 und Hebr 12, 24; selbst nach seinem Tode redete Abel noch, indem sein Blut um Rache schrie. Gott nahm die Stimme dieses Blutes auf und zeigte dadurch sein Wohlgefallen und seine Teilnahme an Abels Glauben. λαλεῖ ist historisches Präsens, das neben dem Präteritum ἀποθανών stark wirkt[4]. Übrigens könnte man λαλεῖ auch auf die Zeit des Verfassers und damit auch auf immerwährende Zeiten beziehen = Abels Notschrei, der sich an Gott wandte, ist erhört worden; diese Erhörung ist eine immerwährende, laute Urkunde für seinen Glauben[5]. Somit wäre Abels Glauben Unsterblichkeit zuzuschreiben. Eine dritte Erklärung faßt das Reden in moralischem Sinn = er fordert euch auf, seinem Glauben zu folgen[6].

V. 5. πίστει ist Dativus causae. — τοῦ μὴ ἰδεῖν ist Genetivus separativus: er wurde entrückt von dem . . . weg — so daß er den Tod nicht sah. — In der Schätzung Henochs war die atl Zeit nicht einig; manchmal erscheint er als Sünder, der Buße tut[7]. — πρὸ μεταθέσεως wird am einfachsten von der Lebenszeit verstanden, welche der Entrückung vorausging; weniger wahrscheinlich ist die Beziehung auf die Buchstelle = unmittelbar bevor seine Entrückung erwähnt wird.

---

[1] Vgl. Mt 6, 25.

[2] Gn 4, 7 wird in der Septuaginta getadelt, daß Kain die Opferstücke ausgelesen habe. Daran denken einige alte Exegeten (Theodoret, Ökumenius, Estius). Griechische Exegeten weisen gern darauf hin, daß der Glaube vor allem auch darin zum Ausdruck komme, weil niemand vor Abel geopfert habe. Dies ist unmöglich, da Kain ebenfalls opferte.

[3] Die in einigen Handschriften bezeugte Lesart *λαλεῖται* ist wohl eine Erleichterung (= er wird gepriesen wegen des Glaubens). Das Passiv findet sich wohl 2, 3, aber von einer Sache. *λαλεῖν τινα* hat seine Bedenken.

[4] So Estius, Bisping, Zill, Rohr, Seisenberger, Riggenbach.

[5] Weiß. — Vgl. Euthymius: *πίστις οὐ συναπέθανεν αὐτῷ, ἀλλὰ κηρύττει τοῦτον γλώττης τρανότερον* (deutlicher).

[6] Griechische Exegeten, Seeberg. — Windisch sieht darin ungerechtfertigterweise eine aus Gn 4, 10 herausgelesene Sage.

[7] In günstigem Lichte erscheint Henoch Gn 5, 24, hebräisch Sir 44, 16 u. 49, 14; Weish 4, 10 f. 13 f., in ungünstigem Lichte griechisch Sir 44, 16; Philo IV, Abr. 17—27 (3 f.).

V. 6. Daß der Glaube Henochs der Grund des göttlichen Wohlgefallens war, wird durch einen Syllogismus bewiesen. 6[a] ist ein allgemeiner Satz von Hause aus; es ist ἐστίν zu ergänzen[1]. — προσερχόμενον ist nicht ein neutrales Sich-nahen, sondern das ganze religiöse Verhältnis ist darin ausgedrückt (das „Gottsucher“-sein) — vgl. 4, 16. — μισθαποδότης = Vergelter (nur hier und in der kirchlichen Gräzität); in der Profangräzität μισθοδότης. Aber μισθαποδότης drückt den Begriff der göttlichen Vergeltung besser aus.

V. 7. χρηματίζω (eigentlich: Geschäfte erledigen) bedeutet in religiösem Sinn: auf Befragen antworten, im NT: reden; passivisch mit persönlicher Konstruktion = eine Offenbarung erhalten. — εὐλαβεῖσθαι = fürchten, eine heilige Scheu haben. — περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων wird am besten mit χρηματισθείς verbunden, muß aber dann notwendig auch zu εὐλαβηθείς ergänzt werden; denn mit der subjektiven Verfassung muß das Zukunftsmoment verbunden werden, damit die V. 1 gezeichnete πίστις zum Vorschein kommt. — σωτηρία ist die Rettung vom leiblichen Verderben. — δι' ἧς bezieht sich auf πίστει. — κατακρίνειν ist nicht = verdammen in direktem Sinn, sondern das Urteil sprechen durch sein Verhalten, daß die Welt gerichtet wird[2]. — κόσμος ist in Johanneischem Sinn die Menschenwelt, nicht wohl die ganze Welt. — Der durch καί eingeleitete Satz wird am besten als Hauptsatz gefaßt (vgl. den καί-Satz in V. 4). — τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης hat Paulinischen Klang. κατὰ πίστιν ist eigentlich überflüssig; denn daß die Gerechtigkeit (= die religiöse Beschaffenheit des 10, 38 erwähnten δίκαιος und die an verschiedenen Stellen des AT erwähnte moralische Seelenverfassung[3]) eben im Glauben ihren Wurzelgrund hat, ist ja bisher immer gesagt worden. Aber der Ausdruck wird zu einer stehenden Form geworden sein[4]. — κληρονόμος möchte man am liebsten in abgeschwächter Bedeutung fassen = er wurde teilhaftig. Aber der sonstigen Bedeutung entsprechend wird man wohl die darin liegende Nuance, daß Gott auch irgendwie dabei beteiligt sei, nicht außer acht lassen dürfen. Für gewöhnlich denkt man daran, daß die δικαιοσύνη Gabe Gottes und Werk des Menschen zugleich sei. Dies ist wohl richtig, aber in unserem Kapitel ist die menschliche Leistung betont. Man könnte den Sinn hineinlegen: die δικαιοσύνη, wie sie von Gott gefordert ist[5]. — Eine einfachere Deutung dieses etwas dunkeln Ausdrucks ergäbe sich, wenn man δικαιοσύνη als eine Methapher (= Ursache für das Bewirkte) fassen und erklären würde: er wurde der Rettung aus der Flut, welche eine Folge seiner Glaubensgerechtigkeit war, teilhaftig[6].

---

[1] εὐαρεστεῖν muß in V. 5 und 6 dieselbe Bedeutung haben = Gott gefallen (vgl. Ex 21, 8). Die Ansicht Riggenbachs, daß εὐαρεστεῖν in V. 5 die Bedeutung habe „vor Gott wohlgefällig wandeln“, ist irrig. Allerdings ist es Gn 5, 24 in der Septuaginta die Übersetzung des hebräischen הִתְהַלֵּךְ אֶת (= wandeln vor). Aber an unserer Stelle entscheidet der Zusammenhang.

[2] Vgl. Mt 12, 41; Röm 2, 1 u. 27.

[3] Gn 6, 9. Ez 14, 14 20. Sir 44, 17. 2 Petr 2, 5.

[4] Vgl. Röm 4, 11 13; 9, 30; 10, 6.

[5] Schon Bisping nimmt einen freieren Sinn an: „Er wurde gleichsam de iure der δικαιοσύνη teilhaftig.“ Manche Exegeten erklären: „Er erbte die Gerechtigkeit und die göttlichen Verheißungen seiner Väter und vererbte sie den Nachkommen.“ — Namentlich protestantische Erklärer heben bei δικαιοσύνη den Anklang an Paulus hervor.

[6] Cremer. — Gerechtigkeit und Heil hängen in der biblischen Theologie eng zusammen. Gerechtigkeit ist die Grundlage und Bedingung für das Heil und in gewissem Sinn ein Erleben des Heils.

3. Patriarchenzeit (V. 8—22).

V. 8. *πίστει καλούμενος Ἀβραὰμ ὑπήκουσεν ἐξελθεῖν εἰς τόπον*: Glaube war der Beweggrund, daß Abraham dem Rufe Gottes Folge leistete, aus seiner Heimat auszuziehen und sich an einen Ort (Kanaan) zu begeben, — *ὃν ἤμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν*: den er zum Erbe erhalten sollte, — *καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται*: und daß er auszog, ohne das betreffende Land zu kennen. Er klammerte sich an die Zukunft und vergaß die sichere Gegenwart, er stellte sein Auge ganz ein auf das, was unsichtbar in der Ferne schwebte.

V. 9. *πίστει παρῴκησεν εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν*: Durch Glauben bewogen siedelte er sich im verheißenen Lande an, das sich ausnahm, wie wenn es ein fremdes wäre, — *ἐν σκηναῖς κατοικήσας μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ τῶν συγκληρονόμων τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς*: indem er wie ein Nomade in Zelten wohnte, die den Eindruck der Heimatlosigkeit machten, mit Isaak und Jakob, denen dieselbe Verheißung betreffs Kanaans galt.

V. 10. *ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός*: Dieses sein Verhalten und Leben ist nur zu verstehen aus der tiefen Sehnsucht, womit er ausschaute nach der wahren Heimatstadt mit ihren unveränderlichen Grundfesten (dem Orte voller Gottesgemeinschaft für die himmlischen Geister und der erlösten und vollendeten Gerechten; ihre Sehnsucht ging demgemäß über den Bereich des Augenblicklichen, Diesseitigen und Natürlichen hinaus). Diese Heimatstadt hat Gott mit künstlerischer, schöpferischer Kraft gebaut.

V. 11. *πίστει καὶ αὐτὴ Σάρρα δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας*: Durch Glauben empfing auch Sara ihrerseits die Kraft zur Aufnahme und Bergung des Samens, obwohl sie schon über das entsprechende physische Alter hinaus war, — *ἐπεὶ πιστὸν ἡγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον*: da sie der Zukunft und dem Unsichtbaren vertraute und Gott, der ihr einen Sohn versprochen, für treu hielt.

V. 12. *διὸ καὶ ἀφ᾽ ἑνὸς ἐγεννήθησαν, καὶ ταῦτα νενεκρωμένου*: Deshalb, weil Sara so festen Glauben hatte, bekam der eine, der nicht mehr im Besitz der schöpferischen Zeugungskraft war und nach natürlichen Gesetzen keine Nachkommenschaft hinterließ, die reiche verheißene Nachkommenschaft — *καθὼς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει καὶ ὡς ἡ ἄμμος ἡ παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης ἡ ἀναρίθμητος*: so zahlreich wie die Sterne des Himmels und der unzählbare Sand am Meeresgestade.

V. 13. *κατὰ πίστιν ἀπέθανον οὗτοι πάντες*: Im Glauben an die Zukunft (an die kommende große Zeit Israels mit ihrem vollen Heile)

schlossen all diese ihr Auge im Tode, — *μὴ κομισάμενοι τὰς ἐπαγγελίας, ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι*: ohne daß sie die großen Verheißungen, welche die Heils- und Menschenvollendung keimartig enthielten, hätten in Erfüllung gehen sehen, sondern nur aus der Ferne hatten sie diese Segenszeit gesehen und freudigst begrüßt, — *καὶ ὁμολογήσαντες, ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς*: und hatten offen gestanden, daß sie Fremdlinge und Pilger auf Erden seien; indirekt hatten sie damit bekannt, daß sie an Höheres, Unsichtbares, Kommendes glauben.

V. 14—16. *οἱ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες ἐμφανίζουσιν, ὅτι πατρίδα ἐπιζητοῦσιν*: Denn die, deren Worte solch unbefriedigtes Heimatgefühl atmen, legen dadurch offen Zeugnis ab von ihrer Sehnsucht nach einer wahren, sehnsuchtstillenden Heimat. — *καὶ εἰ μὲν ἐκείνης μνημονεύουσιν, ἀφ' ἧς ἐξέβησαν, εἶχον ἂν καιρὸν ἀνακάμψαι*: Auf ihre chaldäische Heimat können sie mit jener Heimatklage nicht anspielen. Dorthin hätten sie zurückkehren können; in diesem Falle wäre die Klage zwecklos; — *νῦν δὲ κρείττονος ὀρέγονται, τουτέστιν ἐπουρανίου*: nun aber gilt ihre Sehnsucht einer höheren Heimat mit vollstem Glücke. — *διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν*: Deshalb, weil sie mit ihrem Herzen sich so dem Höheren, Himmlischen entgegenstrecken, überläßt Gott diese irdischen Wesen nicht sich selbst, sondern zieht sie zu sich empor und tritt in ein inneres, dauerndes Verhältnis zu ihnen, — *ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν*: denn er hat ihnen eine himmlische Wohnstadt bereitet (welche sie bei der Himmelfahrt Christi bezogen).

V. 17 f. *πίστει προσενήνοχεν Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαὰκ πειραζόμενος*: Glaube bewog den Abraham, seinen Sohn Isaak zum Opfer zu bringen, als er auf die Probe gestellt wurde. Die Forderung Gottes war ihm keine schwere Antinomie, über welche er nicht hinwegkam, — *καὶ τὸν μονογενῆ προσέφερεν ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος*: und er opferte den Einziggeborenen, obwohl dies eine radikale Vernichtung der Verheißungen bezüglich reicher Nachkommenschaft bedeutete —

V. 19. *λογισάμενος, ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός*: indem er mit einem höheren, unsichtbaren Faktor, der Wunderkraft Gottes, rechnete, der Tote zum Leben rufen und Isaak das Leben wiedergeben kann, — *ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο*: weshalb (d. h. wegen seines festen Glaubens) er ihn gleichnisweise, d. h. als lebendige Verkörperung der Erweckungsmacht Gottes, wieder erhielt; dem Willen und der Idee nach hatte er ja seinen Sohn schon geopfert.

V. 20. *πίστει καὶ περὶ μελλόντων εὐλόγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακὼβ καὶ τὸν Ἠσαῦ*: Ein tiefer Glaube lag in dem Segen des Isaak über Jakob und Esau. Denn er war nur möglich durch das Vertrauen auf Gottes

still mithelfende, unsichtbare Kraft und bei der Hoffnung auf die kommende große Zeit, an der nach Isaaks Glauben Jakob und Esau mitarbeiten werden.

V. 21. *πίστει Ἰακὼβ ἀποθνήσκων ἕκαστον τῶν υἱῶν Ἰωσὴφ εὐλόγησεν*: Glaube lag in Jakobs Segen, den er den beiden Josephssöhnen spendete. Das war ein Glaube an die volle Erfüllung der Verheißung Gottes, daß ganz Kanaan Israel anheimfallen und die Lebenskraft des Volkes ungeschwächt weiterleben werde. — *καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ*: und er betete den unsichtbaren Gott an, gestützt aufs Ende seines Stabes. Sein Gebet war die Zusammenfassung all seiner starken Glaubensgedanken.

V. 22. *πίστει Ἰωσὴφ τελευτῶν περὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐμνημόνευσεν, καὶ περὶ τῶν ὀστέων αὐτοῦ ἐνετείλατο*: Glaube spricht aus der Weissagung des sterbenden Joseph bezüglich Israels Heimkehr und aus dem Auftrag, seine Gebeine nach Kanaan mitzunehmen. Seine Worte enthalten ein starkes Vertrauen auf die Zukunft, auf Gottes Treue und Allmacht.

V. 8. καλούμενος: gerufen, mit folgendem Infinitiv der Aufforderung [1]. Bisher kam der Glaube mehr in Betracht als Unterlage für das praktische Leben im allgemeinen, bei den Patriarchen kommt er in Betracht als Trieb- und Schwungkraft für ihre heroischen Taten [2].

V. 9. παροικεῖν ursprünglich: Fremdling sein [3]; mit εἰς = an einem fremden Orte sich ansiedeln. — ὡς ἀλλοτρίαν: ein Widerspruch lag im Ganzen; einerseits mußte er sich als Fremdling fühlen (vgl. namentlich Gn 23), das Nomadenleben in den schwankenden, wandernden Zelten erweckte in ihm das Gefühl der Heimatlosigkeit — anderseits sollte er im Lande sein Eigentum sehen [4]. — μετὰ Ἰσαὰκ usw. wird am besten mit κατοικήσας verbunden. — συγκληρονόμος: seine Nachkommen waren in die Verheißung miteingeschlossen und erhielten auch zum Teil aufs neue dieselben Verheißungen [5]. — Lot „der Gerechte" ist übergangen [6], ebenso wie die Stammeltern.

V. 10. θεμελίους: die Stadt mit den Grundmauern κατ' ἐξοχήν, welche Sicherheit bieten im Gegensatz zum Zelte. Man darf sich nicht irremachen lassen durch die beiden Zukunftsmotive, welche nebeneinander hergehen: a) Ausblick auf den Besitz Kanaans und b) Ausblick auf die höhere Heimat des Himmels. Das beherrschende Motiv ist das letztere; das irdische Kanaan war für Abraham gleichsam nur ein von Gott gegebener Punkt, durch welchen die Linien seines Lebens gezogen werden sollten. Schließlich muß man doch

---

[1] Vgl. Gn 12, 1 u. 4 und die ausführliche Erwähnung des Abraham in der Stephanusrede (Apg Kap. 7).

[2] Man hat es auffallend gefunden, daß das von Paulus so bevorzugte Schriftwort Gn 15, 6: „es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet" (Röm 4, 3 ff.; Gal 3, 6 f.), im Hebr nicht verwendet wird. Indes der Hebr berichtet ausführlicher, während der Römerbrief an einem wuchtigen, charakteristischen Verse sich festklammert.

[3] Vgl. *πάροικος* Eph 2, 19. [4] Gn 13, 15; 15, 7.

[5] Gn 35, 12. [6] Vgl. 2 Petr 2, 6.

sagen: das tiefste Motiv für seinen Glauben war nicht das bloß Zeitliche, der Besitz Kanaans, wenn auch dieser in der Zukunft lag, sondern das höhere Ziel oder das überirdische Jerusalem. — ἧς τεχνίτης usw. schließen den Gedanken aus, als ob es sich um das irdische Jerusalem handle (Bezugnahme auf das von Menschen gemachte Zelt 9, 11?). τεχνίτης bezeichnet mehr das Künstlerisch-Schöpferische[1], δημιουργός mehr die praktische Ausführung des Werkes. Im übrigen könnte man die beiden Ausdrücke auch als Hendiadyoin und stehenden Ausdruck fassen.

V. 11 hat seine Schwierigkeiten. Die bestbezeugte Lesart καὶ αὐτὴ Σάρρα usw. kann zwar ohne besondere Gewalt erklärt werden, so daß ein brauchbarer Sinn sich ergibt: a) selbst Sara, die doch vorher nicht glauben wollte, empfing Kraft zur Niederlegung des Samens oder zur Empfängnis (vgl. Vulg.: conceptionem seminis)[2], oder b) zur Gründung von Nachkommenschaft[3]. Im ersten Fall wäre καταβολή in ursprünglicher Bedeutung, im letzteren in übertragenem Sinn zu fassen (vgl. Hebr 4, 3; 9, 26). Zu σπέρμα = Nachkommenschaft vgl. Hebr 2, 16; 11, 18; Gn 3, 15; Offb 12, 17. καὶ αὐτή ist zur Verstärkung gebraucht im Gegensatz zu ihren früheren Zweifeln; andere sahen darin einen Gegensatz zu ihrer früheren Unfruchtbarkeit. Da Sara mit Abraham aufs engste verbunden ist, kann unmittelbar darauf in V. 12 wieder vom Manne die Rede sein. Letzterem Gedanken tragen die Attribute Rechnung, die in manchen Handschriften sich finden: στεῖρα (unfruchtbar) οὖσα, στεῖρα, ἔλαβεν εἰς τὸ τεκνῶσαι.

Trotzdem hat diese Auffassung gewisse Schwierigkeiten. Daß eine Frau erwähnt wird, hätte gewiß nichts Bedenkliches[4], wenn man auch nicht annehmen will, daß Sara mit Absicht gewählt sei als Vorbild für die glaubensmüden Frauen der Lesergemeinde[5]. Aber καταβολὴ σπέρματος scheint Bezeichnung der männlichen Funktion zu sein, und V. 12 ist ja wieder von dem einen, von Abraham, die Rede. Es wurde deswegen vorgeschlagen: a) πίστει καὶ αὐτῇ Σάρρα zu lesen und den Dativ als Dativus sociativus zu betrachten = er empfing Kraft samt Sara, da er für treu hielt. Sowohl Abraham wie Sara erfuhren eine neue Belebung[6]. Die Konstruktion wäre an sich möglich, klingt aber zu attisch. b) αὐτὴ Σάρρα als ursprüngliche Randglosse zu betrachten, welche dann später in den eigentlichen Text auf-

[1] Vgl. Weish 13, 1. — Das Bild der πόλις wird vielfach ausgenutzt, um ein Abhängigkeitsverhältnis von Philo herauszukonstruieren. Indes die Quelle ist nicht Philo, sondern das AT und wahrscheinlich die Tradition. In atl Weissagungen sind Idealbilder vom kommenden Jerusalem gezeichnet (vgl. Is 54, 11 ff.). Diese sind nun auf den Himmel übertragen worden. Das Bild von der Stadt findet sich auch im NT; vgl. Gal 4, 26 („das obere Jerusalem") und Offb 3, 12 und Kap. 21 u. 22. Selbst der Einzelzug „starkes Fundament" kommt in der Schilderung des irdischen (Is 33, 20) und des zukünftigen Jerusalem vor (Offb 21, 14). Die himmlische christliche Stadt hat nichts zu tun mit Philos πόλις ἀγαθὴ καὶ πολλὴ καὶ σφόδρα εὐδαίμων (I leg. alleg. III 83 f. [27]), die nur ein Bild besserer Lehren ist. Berührung mit der stoischen Idee des Universalstaates ist nicht vorhanden.

[2] Ephräm, die griechischen Exegaten (welche καταβολή im Sinne von ὑποδοχή = Aufnahme verstehen), Bisping, Rohr, Weiß.

[3] Zill, Seisenberger.

[4] Vgl. 1 Petr 3, 5 („die heiligen Frauen, die auf Gott hofften"); auch Rahab wird ja später erwähnt. Dies scheint positiv gegen die Annahme zu sprechen, welche Sara ausscheiden will.

[5] Theophylakt, Seeberg. [6] Riggenbach.

genommen worden ist[1]. παρά = im Widerspruch mit (Gegensatz κατά, vgl. Röm 11, 24). — ἡλικία ist das mit schaffenskräftiger Physis ausgestattete Lebensalter.

V. 12. διό = weil infolge göttlichen Eingriffs die Empfängnismöglichkeit geschaffen wurde. Zwei Momente werden betont: a) das frühere Erstorbensein und b) die große Zahl, die von dem so gearteten Mann abstammte. — νενεκρωμένου (von νεκρόω = töten) bezeichnet die physische Impotenz[2]. — ἡ ἄμμος = Sand; τὸ χεῖλος = Strand; ἀναρίθμητος = ungezählt.

V. 13. κομισάμενοι ist die besser bezeugte Lesart. Der ursprüngliche Sinn ist: die Erfüllung der Verheißungen wie einen Siegespreis davontragen. — ἰδόντες ist geistiges Schauen, nicht notwendig das Schauen in Visionen und Gottesoffenbarungen. ἀσπάζεσθαι = freudig begrüßen. — οὗτοι πάντες sind wohl die Patriarchengestalten Abraham, Sara, Isaak, Jakob, nicht alle Nachkommen. Von ihnen gilt: „Wie gelebt, so gestorben". — Den Gedanken des Heimwehs und der Heimatlosigkeit verwendet Paulus schön im Epheserbrief[3]. Er sagt: Gerade die Heimatlosigkeit hat Christus aufgehoben; wir sind Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes; wir sind befreit von seelischem Suchen und Irren. ξένοι: in freier Weise werden Aussprüche der Patriarchen verwendet[4].

V. 14—16[a] ist ein Syllogismus (vgl. 7, 11 und 8, 7)[5]. — ἐμφανίζω = sichtbar machen, zeigen (vgl. 9, 24). — ἀνακάμπτω = den Weg zurückbiegen, zurückkehren. — καιρὸν ἔχειν = Zeit haben, die Möglichkeit haben. — νῦν δὲ steht in gegensätzlichem Sinn (8, 9; 9, 26). — ἐπαισχύνεσθαί τινα = sich über jemand zu erhaben halten, um etwas zu tun[6]. Die enge Verbindung mit Gott erstreckt sich auch aufs Jenseits. Gott ist ja ein Gott der Lebenden und nicht der Toten[7]. — ἑτοιμάζω ist der spezifische, auch vom Heiland gebrauchte Ausdruck für das „Zubereiten" des Himmelreiches[8]. Aus der Bereitung der Stadt wird das enge Verhältnis zwischen Gott und den Menschen gefolgert.

V. 17. προσενήνοχεν: urteilendes Perfekt = die Handlung war schon über das Stadium des Entschlusses hinaus, war abgeschlossen (vgl. ἐκομίσατο in V. 19). Dreierlei ist ausgesagt: a) Isaak war der einzige Sohn; b) die Forderung enthielt eine große Versuchung; d) Abraham glaubte und hoffte auf eine Totenerweckung. ὁ ἀναδεξάμενος steht mit Wucht am Schlusse.

V. 19[a] enthält zunächst einen ganz allgemeinen Gedanken. — 19[b] gibt offenbar den Enderfolg oder den Lohn für den bewiesenen Glauben an. ὅθεν καί gehören zusammen = weshalb auch. Gerade im Hebr ist ὅθεν gern Kausalpartikel[9]. παραβολή = Gleichnis, Sinnbild, Typus (9, 9); ἐν π. als Gleichnis[10]. Die Stelle ist dunkel; es gibt verschiedene Erklärungen:

---

[1] Windisch. — Die Erklärung von Westcott und Seeberg (Sara empfing die nötige Kraft, damit es zum wirksamen Samenerguß Abrahams kommen konnte) scheint etwas subtil zu sein.

[2] Vgl. Röm 4, 19 — wie denn die Schilderung des Abrahamsglaubens große Ähnlichkeit hat mit dem vierten Kapitel des Römerbriefes.

[3] Eph 2, 19: ξένοι καὶ πάροικοι; vgl. 1 Petr 1, 1 und 2, 11.

[4] Vgl. Gn 23, 4; 24, 37; 28, 4; 47, 9.

[5] Für μνημονεύουσιν finden sich noch die ebenfalls stark bezeugten Lesarten ἐμνημόνευον (erwähnen würden) und ἐμνημόνευσαν (erwähnt hätten). Die Aoristform ist weniger brauchbar. Die Lesart μνημονεύουσιν wird wohl als lectio difficilior die ursprüngliche sein. [6] Vgl. Hebr 2, 11 und Mt 9, 26. [7] Vgl. Mt 22, 32.

[8] Mt 25, 34. Jo 14, 2 f. [9] 2, 17; 3, 1; 7, 25; 8, 3; 9, 18.

[10] Zu ἐν vgl. 4, 11 (ἐν ὑποδείγματι = als Beispiel).

1. als Sinnbild für die Macht Gottes, Tote zu erwecken. Darauf war ja der Glaube Abrahams gerichtet. Es kam zwar nicht zum blutigen Opfer; aber dem Willen nach war das Opfer bereits vollzogen. Somit war Isaak von den Toten wieder zurückgegeben worden und war ein lebendiges Sinnbild der Wundermacht Gottes [ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν]. Man könnte also erweitern: ἐν παραβολῇ ἀναστάσεως ὄντα [1].

2. woher er ihn gleichsam als Wiedererweckten empfing; ὅθεν wird lokal gefaßt und auf νεκροί bezogen. Isaak glich einem von den Toten Erweckten. Die παραβολή bezieht sich auf Isaak selbst, nicht wie bei 1 auf die Wundermacht Gottes [2].

3. weshalb er ihn als Vorbild der Auferstehung Christi [3] oder der allgemeinen Auferstehung [4] empfing. — Die Bezugnahme auf Christus wäre zwar denkbar (vgl. V. 26), würde aber wohl auch äußerlich angedeutet sein.

4. weshalb er ihn als Gleichnis erhielt; d. h. die Opferung, die nur ein inneres Ereignis war, und die Rettung war ein Gleichnis für das Anwachsen gleich den Sternen [5] oder eine Verbürgung der an Isaak geknüpften Verheißung und Hoffnung; so wie Abraham Isaak empfing, wird ihm auch noch die Erfüllung der Verheißung zuteil werden (Cremer).

5. weshalb er ihn in der Stunde der Gefahr wiedererhielt. παραβολή von παραβάλλομαι = dagegensetzen im Spiel, übertragen: sich einer Gefahr unterziehen, gleichbedeutend mit παραβολεύομαι (Phil 2, 20); davon das Adjektiv παράβολος = gefährlich, kritisch. — Einfachste Erklärung, aber fraglich, da παραβολή in dieser Bedeutung im biblischen Sprachgebrauch nicht belegt ist.

6. woher er den ihm geborenen Sohn bildlicherweise empfangen hatte, d. h. Abraham hatte seinen Sohn bildlicherweise von den Toten erhalten, da er ihn im Zustand physischer Impotenz erzeugt hatte [6].

V. 20—22 liegt der Glaube wiederum in der starken Hoffnung auf die kommenden großen Güter und die unsichtbare Hilfe Gottes. — καί in V. 20 gehört zum ganzen Satz. — Der Segen ist ein plastischer Glaubensakt. Zum Segen Isaaks vgl. Gn 27, 27 ff. — Die Söhne Josephs, Ephraim und Manasse, traten an die Stelle Rubens, der den Erstgeburtssegen verwirkt hatte (vgl. Gn Kap. 48. Obwohl sie in Ägypten geboren waren, sollen sie doch Jakob angehören. Das προσκυνεῖν [7] ist mehr nebensächliches Moment. ἐπὶ τὸ ἄκρον ist Prägnanz = gestützt auf ... Ursprünglich war der in προσκ. enthaltene Akt mit der Zusicherung Josephs, die Gebeine des Vaters nach Kanaan zu bringen, verbunden (Gn 47, 31); erst in Kap. 48 folgt der Segen des sterbenden Jakob über seine Söhne.

---

[1] Vgl. die weiter oben stehende Erklärung; so auch Weiß, Riggenbach.

[2] Zill, Seeberg, Seisenberger.

[3] Die griechischen Exegeten (auch Theodor von Mopsueste), Estius, Thomas („aries est humanitas confixa cruci, quae passa est. Isaac, id est divinitas, evasit, cum Christus vere mortuus est et sepultus"), Bisping.

[4] Windisch.

[5] Ephräm: „Minime dubitavit in eo sibi vocatum iri semen ... ut in eo discant resurrectionem mortuorum utque in eo noscerent filios spiritus, qui sibi erant futuri." — Rohr. [6] Westcott.

[7] Im Hebräischen heißt der Text: „Er neigte sich gegen das Kopfende des Bettes." Die Septuaginta lasen statt מִטָּה (Bett) מַטֶּה (Stab). Neben unserer oben gegebenen Auslegung gibt es noch andere Auffassungen: a) er neigte sich auf sein eigenes Zepter, um Joseph zu huldigen, oder b) er neigte sich vor dem Zepter Josephs (Stab als Symbol der Herrschermacht). Allein ein Stab Josephs wird in der Genesis nicht erwähnt.

4. Zeit des Moses (V. 23—31).

V. 23. *πίστει Μωυσῆς γεννηθεὶς ἐκρύβη τρίμηνον ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ*: Glaube veranlaßte die Eltern des Moses, daß sie das neugeborene Kind drei Monate lang verbargen, — *διότι εἶδον ἀστεῖον τὸ παιδίον*: weil ihnen das Knäblein schön erschien. — *καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως*: Der Glaube an die Zukunft des Kindes und an den höheren Willen Gottes, das Vertrauen auf den göttlichen Schutz setzte sie instand, dem Befehle des Königs zu trotzen.

V. 24. *πίστει Μωυσῆς μέγας γενόμενος ἠρνήσατο λέγεσθαι υἱὸς θυγατρὸς Φαραώ*: Glaube war der Grund, daß Moses, nachdem er groß geworden war, es ablehnte, Sohn einer Pharaostochter zu heißen. Die naheliegende, sichtbare Ehre verschmähte er aus Ehrfurcht vor höherem Willen und höheren Zielen.

V. 25. *μᾶλλον ἑλόμενος συγκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ*: indem er es vorzog, mit dem Gottesvolk Schmach zu leiden und dadurch höhere, zukünftige, ewig dauernde Belohnung zu erhalten, — *ἢ πρόσκαιρον ἔχειν ἁμαρτίας ἀπόλαυσιν*: als einen zeitlichen Erdengenuß zu haben, der in äußerer Ehre bestand, zugleich aber Verleugnung seines Blutes, seiner Lebensaufgabe und des wahren Gottes bedeutete.

V. 26. *μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ*: indem er die Schmach, für seinen Glauben und für Heiliges verfolgt zu werden (analog eurer Schmach, die ihr wegen Christus erduldet), für einen höheren Reichtum hielt als die Schätze Ägyptens. — *ἀπέβλεπεν γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν*: Er schaute auf die kommende Vergeltung, und so war ihm irdische Machtstellung ein geringerer Reichtum als die kommende Herrlichkeit bei Gott.

V. 27. *πίστει κατέλιπεν Αἴγυπτον μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως*: Im festen Vertrauen auf Gottes Macht (Glaube) verließ er Ägypten, ohne den Zorn des Pharao zu fürchten. — *τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν*: Wie wenn er den Unsichtbaren leibhaftig sehen würde, hielt er aus in den Schwierigkeiten; das Leben im Ewigen, im unsichtbaren Gott, gab ihm Ausdauer und Kraft in den schwierigen Verhältnissen.

V. 28. *πίστει πεποίηκεν τὸ πάσχα καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος*: Das Vertrauen auf Gottes Schutz veranlaßte ihn, das Passah zu essen und die Sprengung des Blutes an die Türpfosten vorzunehmen, — *ἵνα μὴ ὁ ὀλοθρεύων τὰ πρωτότοκα θίγῃ αὐτῶν*: damit nicht der Todesengel ihre Erstgeburt berühre und schlage wie die der Ägypter.

V. 29. *πίστει διέβησαν τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς*: Im Vertrauen auf Gottes Allmacht gingen Moses und die Israeliten durch das Rote Meer wie durch trockenes Land, — *ἧς πεῖραν λαβόντες οἱ*

Αἰγύπτιοι κατεπόθησαν: wogegen die Ägypter, als sie ihrerseits mit dem Meere einen Versuch machten, ertranken. Eine höhere Macht war bei den Israeliten, die den Wogen gebot, während sie Pharaos Heere fehlte — der Glaube.

V. 30. *πίστει τὰ τείχη Ἱερειχὼ ἔπεσάν κυκλωθέντα ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας*: Dem Glauben, dem Vertrauen auf Gottes Allmacht und dem Gehorsam unter den Willen des Unsichtbaren erlagen Jerichos Mauern, nachdem sie sieben Tage hindurch umkreist waren.

V. 31. *πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασιν*: Ihrem Glauben hatte die Dirne Rahab ihre Rettung zu verdanken. Sie hatte ihre sündige Seele dem höheren Geiste, der in Israels Geschichte sich zeigte, geöffnet. Ihr Volk dagegen, das die höheren Zeichen nicht sehen wollte und sich gegen Gottes Willen verschloß, fiel dem Untergang anheim. — *δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ' εἰρήνης*: Diesen Glauben hatte sie dadurch gezeigt, daß sie friedvoll die israelitischen Botschafter aufnahm.

V. 23 f. Zu der Jugendgeschichte des Moses vgl. den einschlägigen Abschnitt in der Stephanusrede Apg 7, 20 ff. — ἐκρύβη ist zweiter Aorist von κρύπτω = verbergen. — τρίμηνον sc. χρόνον. — πατέρες = die Eltern (Septuag.), obwohl im hebräischen Text Ex 2, 2 nur die Mutter beim Verbergen direkt beteiligt ist. — ἀστεῖον = lieblich, schön. Aus der körperlichen Schönheit konnten sie einen Schluß ziehen auf besonderes Wohlgefallen Gottes [1]. Der διότι-Satz gibt mehr einen äußeren Grund an. — μέγας γενόμενος im Gegensatz zu γεννηθείς.

V. 25. συγκακουχεῖσθαί τινι = mit jemand gemeinsam ein Leid durchmachen. — πρόσκαιρος = vorübergehend, zeitlich. Gegensatz ist die ewige Vergeltung. Die ἁμαρτία bestand darin, daß er in unnatürlicher Weise sein Volk verleugnet hätte.

V. 26. ὀνειδισμὸν Χριστοῦ hat betonte Stellung. Der Ausdruck ist auffallend. Allerdings steht ja im Hintergrund des Kapitels die Gestalt des Messias, und die Sehnsucht dieser Glaubensgestalten galt einer Vollendung, die nur durch den Messias herbeigeführt werden konnte. Und doch sind wir durch die ausdrückliche Nennung des Namens Christi in diesem Zusammenhang überrascht. Der inhaltsvolle Ausdruck kann nur aus den pädagogischen, seelsorgerlichen Absichten des Verfassers verstanden werden. Die Christen sollen die „Schmach Christi tragen“ (13, 13), d. h. die Schmach, welche die Gemeinschaft mit Christus mit sich bringt und welche sich in Leiden und Verfolgungen äußert. Daraus ergibt sich für den Verfasser: die Schmach, die Moses erlitt für seinen Glauben an die heilige, die kommende messianische Vollendung vorbereitende Sache, ist „Schmach Christi“. In diesem Sinn verstanden, ist der Ausdruck äußerst wirkungsvoll: ihr sollt leiden für Christus, auch Moses hat für Christus gelitten und lieber alle äußere Größe ausgeschlagen. Das Ganze ist eine seelenvolle Rückschau des Verfassers, nicht etwa ein bewußter Gedanke des Moses, als ob er für Christus oder wie Christus oder Christus in ihm leide. — Der prägnante Ausdruck hat mannigfaltige Auslegung in der Exegese gefunden:

---

[1] Ökumenius: *οὐ γὰρ ἂν ἄνευ θείας χάριτος εὐθὺς ἐκ σπαργάνων* (Windeln) *οὕτως ἤμελλεν εἶναι* (412 C).

1. Schmach, welche Christus selber in Moses trifft, a) da Christus schon im AT unsichtbar waltete[1], oder b) da das AT das Neue vorbildet. Jede gegen die Religion des AB gerichtete Schmähung sei auch eine gegen Christus gerichtete Schmach gewesen[2].

2. Schmach um Christi willen oder eine Schmach, die aus der inneren Gemeinschaft mit Christus entsteht. Moses habe den Messias gekannt und an ihn geglaubt; er habe ja selbst auf den Erlöser hingewiesen und gesagt: „Einen Propheten gleich mir wird aus deinem Volke der Herr dir erwecken" (Dt 18, 15)[3].

Beide Auffassungen können sich auf die starke Einheit zwischen A und NT, wie sie im Hebr herrscht, und auf 1 Kor 10, 4 berufen, wo ein stilles Walten des Messias im AB ausgesagt ist.

3. Schmach, wie sie Christus duldete seitens seiner Volksgenossen. Die Schmach des Moses war ebenso wie die Christi für die Vorbereitung und Herbeiführung des messianischen Reiches erduldet und ging von den eigenen Volksgenossen aus (berührt sich mit unserer Erklärung)[4].

V. 27. Beim „Verlassen Ägyptens" wird der Auszug mit dem Volke gemeint sein (Ex 12, 37 ff.), da in der Gn beim ersten Verlassen — Flucht nach Midjan — das Motiv der Furcht untergelegt wird (Ex 2, 14 f.). In V. 27 könnte man den Entschluß im allgemeinen sehen, in V. 28 einen speziellen Vorgang. — ἀόρατον ist betont im Gegensatz zum vorausgehenden βασιλέως. — καρτερεῖν ≐ aushalten in den Schwierigkeiten.

V. 28. πεποίηκεν: das Perfekt drückt aus, daß die betreffende Handlung eine dauernde Einrichtung geworden ist. — πάσχα = פֶּסַח = schonendes Vorübergehen[5]. — πρόσχυσις (eigentlich: das Hinzugießen) ist in der Septuaginta die Bezeichnung für Blutbesprengung. Das Grundwort χέω (gießen) paßt eigentlich mehr auf die spätere Ausgießung des Blutes an dem Altar; indes durch die Präposition πρός kommt der Ausdruck der eigentlichen Handlung des ersten ägyptischen Passahs näher, wo das Blut mit einem Ysopstengel an die Türpfosten und Türschwelle gestrichen wurde[6]. — ὀλοθρεύων[7] = der Verderbensengel (von ὄλεθρος Verderben). Es ist ein guter Engel, der das göttliche Strafgericht vollzieht[8]. θίγῃ von θιγγάνω = berühren, mit Genet. oder Akkus. Es ist demnach doppelte Konstruktion möglich: a) damit nicht der die Erstgeburt Verderbende sie berühre, oder b) damit nicht der Verderber die Erstgeburt derselben berühre.

V. 29. ξηρός = trocken. — κατεπόθησαν von καταπίνω = verschlingen. — πεῖραν λαβεῖν (auch 11, 36) = einen Versuch mit etwas machen.

V. 30. κυκλόω = umkreisen. — ἐπί mit Akkus. gibt die Zeitdauer an.

---

[1] Estius: „Iniuria membrorum in caput redundat." Bisping. Also eine Art mystischer Vereinigung, wie sie im NT zwischen Haupt und Gliedern stattfindet.

[2] Zill. [3] Seisenberger.

[4] Angedeutet schon bei den griechischen Exegeten; Thomas. Chrysostomus: „Das ist die Schmach Christi, bis zum letzten Atemzug Leiden ertragen, und speziell von Volksgenossen." Theodoret: „Moses war ein Typus Christi." Estius erwähnt noch die Lesart *λῃστοῦ* (Räuber, Übeltäter) für *Χριστοῦ* und verweist auf das Erschlagen des Ägypters. [5] Ex Kap. 12. [6] Ex 12, 7 22 f.

[7] Das hebräische הַמַּשְׁחִית ist von den Septuaginta persönlich verstanden worden = der Verderber; im Hebräischen kann es auch heißen: das Verderben.

[8] Das AT schreibt die Ausführung der göttlichen Strafgerichte in der Regel guten Engeln zu, allerdings nicht ausschließlich; vgl. 1 Sm 18, 10 und Buch Job. Erst in den atl Apokryphen werden die bösen Strafengel häufig. Auf alle Fälle kannte man zur Zeit Pauli nicht bloß böse Strafengel.

V. 31. Zu Rahab vgl. Jos 6, 17 ff. Nach Mt 1, 5 heiratet sie den Salmon und wird dadurch Ahnfrau des Messias. Auch Jak 2, 25 wird sie erwähnt als eine Frau, die aus den Werken gerechtfertigt worden ist. — μετ' εἰρήνης schließt ein Doppeltes ein: a) sie hat die Botschafter nicht verraten und b) hat sie bewirtet.

5. Summarische Schilderung (V. 32—38).

V. 32. *καὶ τί ἔτι λέγω*: Und was soll ich noch sagen? ich komme in Verlegenheit wegen der Fülle des Stoffes. — *ἐπιλείψει γάρ με διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεών, Βαράκ, Σαμψών, Ἰεφθάε, Δαυίδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν*: Die Zeit wird mir ausgehen, wenn ich genauere Angaben mache über Gedeon, Barak und Samson, Jephta, David und Samuel und die Propheten. Sie hatten einen übervollen Glauben; ihr Leben und Werk ist getragen von den aktiven Kräften des Glaubens —

V. 33. *οἳ διὰ πίστεως κατηγωνίσαντο βασιλείας*: lauter Männer, die mittels Glaubens in heiliger Begeisterung für das Gottesreich heidnische Reiche niederwarfen, — *εἰργάσαντο δικαιοσύνην*: geordnete Gesellschaftsverhältnisse schufen, sozialer Tugend zum Siege verhalfen und das öffentliche Leben auf die Grundlage des Rechts stellten, — *ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν*: die zum Lohn für ihren Glauben die Verwirklichung von Verheißungen erlangten, denen mit Gottes Gnade die in Aussicht gestellten großen Erfolge zufielen; — *ἔφραξαν στόματα λεόντων*: die durch ihren Glauben, mit Gottesstärke gewappnet, Rachen von Löwen zerbrachen.

V. 34. *ἔσβεσαν δύναμιν πυρός*: welche Feuersgewalt auslöschten, — *ἔφυγον στόματα μαχαίρας*: der Schneide des Schwertes entflohen, — *ἐνεδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας*: denen wunderbar die Manneskraft sich verjüngte frisch weg von der Krankheit, — *ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ*: die Heldenkräfte bekamen im Kampf, — *παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων*: feindliche Schlachthaufen zum Weichen brachten.

V. 35. *ἔλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν*: Frauen empfingen durch (infolge) Auferstehung ihre Toten zurück. — *ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν οὐ προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν*: Andern gab ihr Glaube unüberwindliche Leidenskraft: sie ließen sich martern; sie hätten sich rasch von diesen Leiden lösen können, wenn ihnen zeitliches Wohlergehen das Höchste gewesen wäre und sie so um den Preis der Glaubensverleugnung das Angebot der Befreiung angenommen hätten. Aber sie schlugen dies aus und traten die Gegenwart, das Sichtbare mit Füßen, — *ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν*: um eine Auferstehung zu erlangen, die besser ist als zeitliches Leben und irdische Güter. Ihr ganzes Lebensverlangen war auf die Zukunft, auf das noch Unsichtbare gerichtet.

V. 36. ἕτεροι δὲ ἐμπαιγμῶν καὶ μαστίγων πεῖραν ἔλαβον: Andere mußten Spott und Geißeln verkosten, — ἔτι δὲ δεσμῶν καὶ φυλακῆς: dazu noch Beraubung der persönlichen Freiheit (Fesseln und Kerker).

V. 37. ἐλιθάσθησαν: Sie wurden gesteinigt — ἐπρίσθησαν: sie wurden zersägt, — ἐπειράσθησαν: versucht (?), — ἐν φόνῳ μαχαίρας ἀπέθανον: starben dahin durch das Wüten des Schwertes. — περιῆλθον ἐν μηλωταῖς: Lieber ertrugen sie das Leidenslos, Ausgestoßene der menschlichen Gesellschaft als der Gnade Gottes zu sein, und gingen deswegen umher in Schaffellen, in Ziegenhäuten, Mangel leidend, von Drangsal niedergeschlagen, von Unglück heimgesucht —

V. 38. ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος: Persönlichkeiten, an deren Wert die Welt nicht heranreichte und die es wohl verdient hätten, in der Welt zu bleiben — ἐν ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς: und doch umherirrend in Einöden, auf Bergen, in Höhlen und Klüften der Erde.

V. 32. Mit größter Wärme hat der Verfasser die Glaubensgeschichte aufgerollt; aber er leidet an Überfülle des Stoffes. Dieses Empfinden drückt er in dem rhetorischen Satz aus: „Was soll ich sagen?" — Die rhetorische Frage ist ein beliebtes stilistisches Mittel bei Paulus. Die folgende Schilderung ist skizzenhaft, genau bestimmte Subjekte kommen wenige vor; aber das Ganze wirkt durch die Wucht der Prädikate. Wie im Strome Welle auf Welle stürzt, so drängen sich die vielen kurzen asyndetischen Sätze [1]. Zuerst werden die Richter genannt, dann erweitert sich der Kreis, auch die Gestalten späterer Zeit werden hereinbezogen; jedenfalls hat auch die Tradition ihren Stoff geliefert. Zu Gedeon vgl. Richt Kap. 6—8, zu Barak Richt Kap. 4 u. 5, zu Samson Richt Kap. 13—16, zu Jephta Kap. 11 u. 12. Bei den Propheten ist hauptsächlich an Elias, Elisäus, Daniel, Jeremias gedacht; ihr Glaube zeigte sich im stürmenden Feuergeist, womit sie ihre Aufgabe durchführten, sowie im geduldigen Tragen der Berufslast.

V. 33—35 [a]. καταγωνίζεσθαι = niederwerfen. — εἰργάσαντο δικαιοσύνην: gemeint ist das Rechtsprechen (1, 9), die Begründung einer sittlichen Rechtsordnung zum Zweck eines gedeihlichen Zusammenlebens, nicht ein gerechter Wandel im Unterschied von der Welt. — ἐπέτυχον: sie erlebten Erfüllung von Siegesverheißungen [2] oder sonstigen wichtigen Verheißungen (die Verheißung der Geburt Samsons wurde erfüllt [3], der von Nathan dem David verheißene Nachfolger traf ein [4]). Man darf nicht etwa an messianische Verheißungen denken; denn alle Prädikate enthalten etwas Aktives. — ἔφραξαν (von φράσσω = umhegen, zuschließen): gedacht ist an Daniel [5].

V. 34. ἔσβεσαν erinnert an die drei Jünglinge im Feuerofen [6], ἔφυγον an Elias [7] und Elisäus [8], ἐνεδυναμώθησαν (δυναμόω = stärken) an Samson, der seine Kraft wiederbekam [9], oder an König Ezechias, der durch sein glaubensvolles Gebet seine Gesundheit und Verlängerung des Lebens bekam [10]; die beiden folgenden Sätze sind ganz allgemein gehalten; bei ἐγενήθησαν ἰσχυροί

[1] Vgl. die starke Häufung der Glieder 11, 37 mit Röm 1, 29 ff.
[2] Vgl. Richt 4, 17; 7, 7. [3] Richt Kap. 13. [4] 2 Sm 7, 12 ff.
[5] Dn 6, 18 u. 23. [6] Dn 3, 17. 1 Makk 2, 59.
[7] 1 Kg 19, 1 ff. [8] 2 Kg 6, 14 ff. [9] Richt 16, 19 ff.
[10] 2 Kg Kap. 20. Is Kap. 38.

möchte man wieder an die Richter und speziell an David denken, bei ἔκλιναν ebenfalls an die Richter oder auch an die Makkabäerhelden. παρεμβολή (ursprünglich Lager) = Heerhaufen.

V. 35 sind die Frauen Träger des Glaubens, in Wirklichkeit sind diese Erweckungen sichtbare Glaubenstriumphe der Propheten: des Elias, welcher der Witwe von Sarepta ihren Sohn wiedergab, und des Elisäus, welcher den Sohn der Sunamitin wieder zum Leben erweckte.

Von V. 35b wird die Wunderkraft des Glaubens im Leiden geschildert. — ἐτυμπανίσθησαν erinnert an das Martyrium des greisen Eleazar und der makkabäischen Brüder [1], welche auf das τύμπανον, ein radförmiges Marterwerkzeug, gespannt wurden. — κρείττονος kann verschieden aufgefaßt werden: die künftige Auferstehung zur ewigen himmlischen Herrlichkeit ist a) besser als die Auferstehung vom jetzigen Leiden zum irdischen Leben [2] (indes ist die Frage, ob dies wirklich als ἀνάστασις bezeichnet werden kann), b) besser als die zu Beginn des Verses erwähnte ἀνάστασις, die dem Sohne der Sunamitin widerfahren ist [3]. Diese Deutung ist falsch; denn der ἵνα-Satz drückt der Glaubenscharakteristik entsprechend eine subjektive Absicht aus; das κρείττων darf also nicht bloß äußerliche Beziehung sein; c) besser als irdisches Leben und irdische Güter. Die Märtyrer konnten sagen: Wir verzichten auf alles Irdische und tauschen dafür die bessere Auferstehung ein. Im biblischen Bericht über das Martyrium der makkabäischen Brüder kehrt häufig das Trostmotiv von der Auferstehung im Gegensatz zum zeitlichen Leben wieder [4].

V. 36. ἐμπαιγμός: Spott, Verhöhnung. Gemeint sind wohl die Propheten, welche nicht nur vorübergehende [5], sondern auch dauernde Leiden auf sich nehmen mußten. ἕτεροι, das den Übergang zu einer andern Klasse bezeichnet, macht es wohl unmöglich, auch hier bezüglich ἐμπαιγμός (Mißhandlung 2 Makk 7, 7) an die makkabäischen Brüder zu denken.

V. 37. Jeremias wurde gesteinigt (Tradition), ebenso Zacharias [6]; Isaias wurde zersägt (Tradition). — ἐν φόνῳ μαχαίρας erinnert an die Prophetenmorde unter Achaz und Jezabel [7] oder an die Hinrichtung des Propheten Urias mit dem Schwerte durch König Jojakim [8]. — μηλωτή sc. ἐσθής = Schaffell; αἴγεια δέρματα sind die noch gröberen Ziegenfelle, vgl. dazu das entsagungsreiche Wanderleben eines Elias und Elisäus. — ὑστερεῖσθαι = Mangel leiden (vgl. Phil 4, 12), θλίβειν = niederschlagen (vgl. 2 Kor 7, 5), κακουχέω (κακῶς ἔχω) = durch Leiden heimsuchen [9].

V. 38. ὧν bezieht sich auf das in περιῆλθον steckende Subjekt. Der Relativsatz wird am besten als Parenthese gefaßt. Gleichsam mit einem

---

[1] 2 Makk 6, 18 ff. und Kap. 7.

[2] Zill, Weiß (Kommentar) und Seeberg.

[3] Theophylakt, Riggenbach, Cremer. [4] Vgl. 2 Makk 7, 9 14 23 36.

[5] Vgl. 2 Chr 16, 10; 1 Kg 22, 27; Jer 20, 2.

[6] 2 Chr 24, 20. Mt 23, 35. Vgl. auch die Anklänge in der Erzählung des Heilandes von den Winzern im Weinberg Mk 12, 2 5.

[7] 1 Kg 18, 4 13; 19, 10. [8] Jer 26, 23.

[9] In den meisten Handschriften kommt nach ἐπρίσθησαν das allgemeinere ἐπειράσθησαν (= sie wurden versucht). Alte Erklärer denken dabei an Job oder die Stammväter wie Abraham und Jakob; andere übersetzten: sie wurden durch die Folter erprobt (?). Es ist sonderbar, daß zwischen den speziellen Todesarten ein ganz allgemein gehaltener Ausdruck steht. Man könnte an Textverderbnis denken, so daß ursprünglich es ἐπρήσθησαν geheißen hätte (= sie wurden verbrannt; vgl. die Verbrennungen in der Makkabäerzeit 2 Makk 6, 11; 7, 3 ff.).

starken Keulenschlage schlägt der Verfasser die Wertbegriffe und Werturteile der Welt zusammen und vollzieht eine Umwertung des Urteils = die Welt reichte nicht an ihren Wert heran. κόσμος ist also die sündhafte Menschenwelt, welche die Heiligen des Herrn verfolgt[1]. Andere Auffassung: die ganze weite Welt war nicht wert, sie zu beherbergen (?)[2] — oder: sie wollten sich einer Welt entziehen, die ihrer nicht wert war; die Welt stieß sie durch ihre innere Leere und die Wertlosigkeit ihrer Güter ab (?). — σπήλαιον = Höhle; ὀπή = Öffnung[3].

6. Abschließendes: Übergang auf die Lage der Christen (V. 39—40).

V. 39. *καὶ οὗτοι πάντες, μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως, οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν*: Und alle diese, die durch ihren Glauben so herrlich bezeugt vor unsern Augen stehen, durften die Verheißung bezüglich der messianischen Vollendung nicht erleben.

V. 40. *τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου*: Da Gott uns gegenüber etwas Besseres ins Auge gefaßt hatte, — *ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν*: nämlich, daß auch wir das messianische Heil erleben, daß sie nicht allein, sondern nur im seligen Bunde mit uns die messianische Herrlichkeit erfahren.

Beide Verse haben durchaus praktischen Wert und leiten zum folgenden Kapitel über. Der Verfasser will sagen: Wenn diese Männer Glaubenshelden waren und dabei das messianische Heil nicht mehr erlebt haben, um wieviel mehr müßt dann ihr ausharren und starken Glauben haben, die ihr das messianische Heil zum Teil schon erlebt habt![4] Wir sind viel besser daran als sie: sie mußten harren und warten; auch wir, d. h. möglichst viele Menschen, sollten zuerst ins Leben eintreten und mit ihnen die Vollendung empfangen[5]. — Der Gedanke, welches der Anteil der Verstorbenen am Reiche Gottes und an der messianischen Vollendung und welches das Verhältnis der Lebenden zu den Toten sein werde, hat die Christen überhaupt beschäftigt (vgl. 1 Thess Kap. 4). Im Thessalonicherbrief lautet die Lösung: Der erste Akt bei der Parusie gilt den Toten, dann kommt unsere Überkleidung mit Herrlichkeit; im Hebr ruht der Nachdruck auf den Lebenden: die Toten nicht ohne uns.

V. 39. οὗτοι πάντες sind die im ganzen Kapitel genannten Gestalten. — μαρτυρηθέντες weist auf V. 2 zurück. — ἐπαγγελίαν ist die absolute Vollendung, das messianische Heil schlechtweg, also das mit der Erlösung begonnene

---

[1] Die griechischen Erklärer (Chrysostomus) gebrauchen das Bild von einer Wage, wo die Heiligen der schwereren Schale gleichen; Estius, Zill.

[2] Riggenbach.

[3] Vgl. David (1 Sm 23, 25; 24, 2 ff.) und die Makkabäer (1 Makk 2, 28 f.; 2 Makk 5, 27; 6, 11; 10, 6).

[4] Thomas: „Si isti tenuerunt fidem, qui tam diu exspectaverunt, multo magis teneamus nos, qui statim recipimus.“

[5] Vgl. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, wo alle zu einer Stunde einen Lohn bekommen, und den Paulinischen Gedanken von den vielen Gliedern und dem einen Körper.

Heil und die noch ausstehende messianische Vollendung zusammen betrachtet. Wir Spätere sind gern geneigt, beides zu trennen. Für das AT aber wie für das evangelische Zeitalter bedeutete die Erscheinung des Messias den Anfang der Endzeit, und darum glaubte man, daß die Parusie in nächster Nähe sei.

V. 40. περὶ ἡμῶν ist betont. — προβλέπειν und Med. = voraussehen, voraussorgen. — κρεῖττόν τι ist in Verbindung mit προβλ. ein allgemeiner Ausdruck = ein Besseres voraussorgen; der ἵνα-Satz gibt dazu die nähere Erklärung; es ist also nicht in streng komparativem Sinn zu fassen = als für die atl Glaubenshelden. — Übrigens könnte man den Genet. absol. auch als Zwischensatz fassen und ἵνα als Absichtssatz von ἐκομίσαντο abhängig denken.

Mahnung zu Ausdauer — Trostmotive im Leiden — das Wohlmeinende der göttlichen Leidenspädagogik. (12, 1—13.)

(1) Nun, so wollen auch wir, die sich von einem so dichten Kranz von Glaubenshelden umringt sehen, in Ausdauer die Lebensbahn laufen, was uns als Aufgabe gestellt ist; zuvor wollen wir alle drückende Erdenschwere ablegen und die Sünde, welche die Seele gern umstrickt. (2) Weg von der Erde sei unser Blick aufwärts gerichtet zu Jesus, der die Glaubensbahn von Anfang bis Ende siegreich durchwandelt[1]: um der Freude willen, die ihm (im Himmel) in Aussicht gestellt war, nahm er (das) Kreuz auf sich, ohne Schande zu achten, und hat sich (tatsächlich) zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt[2]. (3) Lebt euch also seelisch hinein in den (Heiland), der solchen Widerspruch gegen seine Person seitens der sündigen Welt geduldig auf sich genommen — zu dem Zwecke, daß ihr nicht ermüdet im Kampfe, indem eure Seele die Spannkraft verliert. (4) Noch habt ihr im Kampfe gegen die Sünde nicht bis aufs Blut widerstanden; (5) ihr habt das Vaterwort (Gottes) vergessen, das an euch wie an Söhne in trauter Aussprache sich wendet: „Mein Sohn, denk nicht verächtlich über Züchtigung des Herrn; verfall nicht weicher, kraftloser Stimmung, wenn du von ihm heimgesucht wirst. (6) (Wisse:) Wen der Herr liebt, den nimmt er in Zucht; einen jeden nimmt er hart in die Schule, zu dem er sich als Vater bekennt.“ (7) Wenn Züchtigung schwer auf euch lastet, so bedenkt: wie Söhne behandelt euch Gott[3]. Denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht in Zucht nähme? (8) Wenn ihr aber außerhalb des Bereiches der Zucht steht, deren Segen alle (Gotteskinder) zu spüren bekommen, dann seid ihr unechte, nicht vollgeborene Söhne. (9) Dann noch ein weiterer Punkt: an unserem leiblichen Vater hatten wir einen gestrengen Erzieher, und wir hatten Ehrfurcht vor ihm — um wieviel mehr sollen wir uns dann demütiglich beugen unter den Vater, der das höhere Leben geschenkt, wobei wir das wahre (ewige) Leben gewinnen! (10) Für die Erziehung unseres leiblichen Vaters, die ohnehin nur das engbegrenzte Menschenleben von wenigen Tagen im Auge hat, ist maßgebend sein persönliches Menschenempfinden; Gott aber zielt auf unser (wirkliches) Bestes: an seiner Heiligkeit sollen wir Anteil bekommen. (11) Jegliche strenge Erziehung scheint für den Augenblick nichts

---

[1] Wörtlich: „Anfänger und Vollender des Glaubens.“

[2] Andere Auffassung: Anstatt der ihm vorliegenden Freude nahm er das Kreuz auf sich.

[3] Nach der durch die Handschriften besser bezeugten Lesart (εἰς παιδείαν): zwecks Erziehung tragt (geduldig) die Last.

Freudvolles zu enthalten, sondern nur Schmerz; später aber wirft sie denen, die ihre Schule verkostet, (nach dem Kampfe) eine süße Friedensfrucht ab: eine geheiligte, lautere Seele. (12) Darum bringet die müde herabhängenden Arme und die wankenden Knie wieder in frischfreudige Spannung. (13) Haltet schnurgerade Bahn ein in eurem Laufe, damit nicht das, was da lahm ist, aus dem rechten Kurs komme, vielmehr (sich zurechtfinde und) heil werde.

Sinn: All diese Heiligen sind auf den Glaubenshöhen mit ihrem weiten, freien Blick in die Ewigkeitslande gestanden; so konnten sie die Erdenschwere vergessen und die zeitliche Not. All diese Helden nahen sich uns — so dicht wie eine schattende Wolke, ein flüsterndes Gedränge heiliger Zeugen des Glaubens — und rufen uns zu: „Behalte dein Sonnenantlitz in Stunden der Not, mit Siegergeist tritt ein in die Arena des Lebens und nimm als große Lebensaufgabe den rüstigen Kampf auf mit den dunklen, glaubensfeindlichen Geistern! Kämpfe den Kampf mit zäher Geduld!" — „Mit Siegergeist" — also müssen wir alles Trübe, Bannende zuvor ablegen, was uns den Schwung raubt: den Unmut, die mürrischen Zweifelsgedanken, die unsere Seele umschnüren und uns hindern an der vollen Entfaltung der Kraft. Kämpfen wir den leichten Kampf der Sündenlosen, die keinen Zwiespalt in der Seele tragen, die mit leuchtendem Auge voranstürmen! Für diesen Kampf haben wir das erhabenste Vorbild, den Gottmenschen Jesus; auch in seinem Leben sehen wir das große Glaubensgesetz: Hinwegsehen über die reale volle Gegenwart, hinaussehen in die Zukunft mit ihrem beglückenden Inhalt; von Anfang an hat er das Vertrauen auf die kommende Belohnung gehabt und hat es durch seine Bewährung zum Vollmaß gebracht. Ihm stand der große Kampfpreis in Aussicht, die volle Gemeinschaft als Gottmensch mit dem Vater, vollste hohepriesterliche Freuden; diese Siegeskrone behielt er im Auge inmitten der Schmach, in den Stunden erniedrigenden Leidens; er hat sich hindurchgerungen durchs Leiden und steht nun da als glorreicher Sieger. So hat Jesus die Glaubensbahn von Anfang bis Ende siegreich durchwandelt. Wozu? Nicht bloß um die einmalige Blutsteuer dem Vater zu zahlen, sondern um in seiner Passion den leidenden Menschen moralische Kräfte zu spenden. Sein Glaubensbeispiel ist wie feurige Rede des Meisters zu den horchenden Schülern: „Mir nach!" Jesus hat den brausenden Wettersturm der sündigen Weltmacht ertragen, damit ihr, wenn das schrille Durcheinander des Widerspruchs sich auch gegen euch trotzig erhebt, die Christenstärke bewahret und eure Christennatur nicht in Wehmut zerfließe. So lebt euch seelisch hinein in die große Passion und betrachtet daran das große Christus- und Christengesetz „Leiden und Krone" — ihr mit eurem versonnenen, wehmütigen Antlitz! Ihr habt noch nicht bis aufs Blut widerstanden; es war bei euch noch kein Aufgebot der tiefsten, innersten Kraft gegen die Sünde. — Ihr sprecht von rätselvollen Leidensgeheimnissen und seht in euren Heimsuchungen eine dunkle, vielleicht zufällige Macht. O, ihr seid noch nicht tiefer gestiegen, um die tiefe Philosophie und Theologie des Leids zu entdecken! Leiden und Zucht weckt in euch den Gedanken an strenge Diktatur, an einen absolutistischen, launischen Herrn, der auf andere seine schwere Hand legt; da fühlt ihr nur den Pulsschlag strenger Gewalt, nicht des

liebenden väterlichen Herzens. Allein schon das AT hat in diesem Punkte eine andere Logik und weiß die Leidenspädagogik besser zu deuten: in strenge, wohlverstandene Zucht nehmen ist Zeichen vollhaltigen Vatergefühls; darin zeigt sich die Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn. Vaters Sorge ist es, alle Flecken am Seelenbilde des Sohnes zu tilgen, wenn's not tut, mit dem Feuer der Strafe. Wer also bei Strafen weiter zum Vaterherzen vordringt, entdeckt dort das Liebesverlangen, den Sohn höherzuziehen, zur Reife und zur Vollendung zu bringen. Zucht ist goldene Liebe, nur mit starrer, unbiegsamer Umhüllung. Strafe ist wie ein Blitzesstrahl aus der aufgespeicherten Fülle des Herzens. Verstehet also die intim-persönliche Sprache, die Gott, der liebevolle Vater, zu euch redet, wenn er euch in seine Zucht nimmt! Das ist lautes Pochen seiner Vatersorge und seines Vatergefühls. Nimmt er euch nicht in seine Zuchtschule, dann fehlt das tiefe Vaterempfinden, die Weihe des väterlichen Herzens, er steht euch wie ein Neutraler gegenüber. Dann seid ihr nicht vollberechtigte, liebe Herzenssöhne von ihm, mit denen er verbunden ist durch innerste Gemeinschaft, sondern wie entrechtete Kinder. Das „selige" Glück der feinen Behandlung ist dann ein wirkliches Unglück. Das Leiden, dieses Stigma der Gotteskindschaft, haben alle Heiligen getragen, und wenn es euch fehlt? — Noch ein anderer Grund sollte euch drängen, am Vaterantlitz Gottes, wenn er in die Leidensschule euch schickt, mit liebendem Kindesauge zu hängen. Nicht wahr, der Zucht unseres leiblichen Vaters haben wir uns bescheiden und ehrfürchtig gefügt! Und doch war es eine Erziehungsmethode mit Zeichen der Schwäche und Leidenschaft, mit kränkelndem Individualismus, auf das Glück weniger Erdentage berechnet. Um so mehr müssen wir Ehrfurcht entgegenbringen unserem höheren Vater, der uns das höhere Leben geschenkt und bei seiner Erziehung unsere höchsten Interessen und die idealsten Motive verfolgt: er will uns ja von seiner Heiligkeit mitteilen und zum Gottesleben emporziehen — auf ewig. Ein Schmerzensglück freilich ist jegliche Zucht: für den Augenblick bietet sie kein lauteres Freudenmahl, sondern einen bitteren Trank, ihre Frucht reift erst in der Zukunft für die, welche in ihrer harten Schule gestanden; nach Leiden und Kampf kommt alsdann als freudvolle Frucht: die Heiligkeit und Reife der Seele mit dem seligen Wonnegefühl des Friedens. — So tretet denn wieder mit vollfrischer Morgenkraft ein in den heiligen Kampf! Regt eure Glieder und schüttelt ab den Todesfrost aus euern Armen und Knien! Ihre frühere elastische Kraft gewinnen die Knie, die so müde zum Grunde der Erde gesunken! Schreitet unentwegt geradeaus dem Ziele, dem Siegespreise entgegen! Nur keine Zickzackgänge einer glaubensschwachen, taumelnden Seele, damit nicht die schon kranken, schwachen Elemente aus dem auf Gott gerichteten Kurs kommen! Nein, etwas Besseres soll euer Beispiel hervorrufen: was krank ist, soll wieder gesunden; die mit halbgebrochenen Schwingen sollen wieder den Sonnenflug zur weiten Ewigkeit wagen!

V. 1. *τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων*: Diese Glaubensgestalten zeigen die starke Kraft und den

großen Erfolg des Glaubens. Da wir nun von einer so großen Schar von Glaubenszeugen mit der Einflußkraft ihres mächtigen Beispiels umgeben sind, — *ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν*: so wollen wir zuvor alle schwere Last und die Sünde des Kleinmuts, die wie drückende Fessel uns umgibt, ablegen — *δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα*: und dann in Ausdauer laufen in dem Wettkampf, der unser wartet.

V. 2. *ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν*: Indem wir hinblicken nach Jesus, dem vollendetsten Vorbild des Glaubens, der den Glauben von Anfang an zu leben begonnen und ihn durch Bewährung zur Vollendung brachte, — *ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρόν*: welcher, um zu der ihm in Aussicht stehenden himmlischen Freude und Verherrlichung zu gelangen, sogar ein Leiden wie das Kreuz auf sich nahm, — *αἰσχύνης καταφρονήσας*: indem er Schmach der Menschen, also das gegenwärtige Leiden mißachtete und mit dem Zukünftigen rechnete, — *ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν*: und der nun zur Rechten des Thrones Gottes sitzt.

V. 3. *ἀναλογίσασθε γὰρ τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτὸν ἀντιλογίαν*: Ausharren müßt ihr und könnt ihr; denket doch in eurem Kampfe an Jesus, der solchen Widerspruch gegen seine Person seitens der Sünder auf sich genommen hat, um euch ein Beispiel zu geben, — *ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι*: damit ihr nicht im Kampfe ermattet und abfallet, schlaff geworden in euern Seelen.

V. 4. *οὔπω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι*: Im Kampfe gegen die Sünde seid ihr bisher nachlässig gewesen und habt gegen sie noch nicht mit vollster Entschiedenheit, mit vollem Herzblut gekämpft.

V. 5. *καὶ ἐκλέλησθε τῆς παρακλήσεως, ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται*: Ihr seid durch euer Leiden trotzig und mürrisch geworden und habt das Mahnwort Gottes vergessen, das an euch wie an Söhne sich richtet und euch auffordert, die tiefere Idee strenger Zucht zu erfassen. — *υἱέ μου, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου*: Mein Sohn, verachte nicht die Zucht des Herrn, trotze ihr nicht, als wenn sie etwas Böses, Ungehöriges wäre; — *μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος*: werde nicht mißmutig und verzagt, wenn du von ihm heimgesucht und hart mitgenommen wirst.

V. 6. *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος, παιδεύει*: Denn wen der Herr liebt, nimmt er in seine Zucht; strenge Behandlung ist Ausfluß des Vatergefühls. — *μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱόν, ὃν παραδέχεται*: Er straft jeden Sohn, den er als solchen anerkennt.

V. 7. *εἰ παιδείαν ὑπομένετε*: Wird dieses allgemeine Wort auf den konkreten Fall angewendet, so ergibt sich die feste Tatsache: wenn ihr strenge Zucht seitens des Herrn zu tragen habt, so steht ihr Gott recht nahe; Zucht ist Vaters wohlgemeinte Gabe an sein Kind. — *τίς γάρ ἐστιν υἱός, ὃν οὐ παιδεύει πατήρ*: Könnte man noch sagen, daß ein Sohn seinem Vater ans Herz gewachsen und wirklicher Sohn ist, wenn ihn der Vater nicht in Zucht nimmt? (Oder: Jeden Sohn, der seinem Vater ans Herz gewachsen und wirklicher Sohn ist, nimmt der Vater in Zucht.)

V. 8. *εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας, ἧς μέτοχοι γεγόνασιν πάντες*: Wenn ihr aber von strenger Erziehung verschont bleibt, die alle wahren Kinder Gottes verkosten, — *ἄρα νόθοι ἐστὲ καὶ οὐχ υἱοί*: dann seid ihr Bastarde und nicht echte Söhne Gottes; wo Leiden fehlen, fehlt das notwendige Kennzeichen der Gotteskindschaft.

V. 9. *εἶτα τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἴχομεν παιδευτὰς καὶ ἐνετρεπόμεθα*: Noch ein weiterer Grund soll euch bewegen, nicht widerspenstig zu sein in der Zuchtschule des Herrn. Als wir im Kindheitsalter standen, ließen wir uns die Erziehung unserer Väter demütig gefallen, und doch standen sie zu uns nur in äußerem, natürlichem Verhältnis; sie waren nur unsere leiblichen Väter. — *οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων*: Werden wir dann nicht um so mehr uns schicken in die Erziehung des höheren Vaters, der uns das geistige Leben gegeben, wobei wir durch unsern demütigen Kindesgehorsam das wahre, ewige Leben verdienen?

V. 10. *οἱ μὲν γὰρ πρὸς ὀλίγας ἡμέρας κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς ἐπαίδευον*: Denn für die Erziehung der leiblichen Väter, die ja ohnehin nur die beschränkte Erdenzukunft, das zeitliche Wohl im Auge haben kann, war ihr eigener irrtumsfähiger, leidenschaftlicher, oft mehr das Elterninteresse berücksichtigender Menschenwille maßgebend. — *ὁ δὲ ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ*: Gottes Erziehung ist getragen von den höchsten, idealsten Motiven, nämlich vollste Förderung unserer wahren Interessen, d. h. Mitteilung innerer göttlicher Heiligkeit.

V. 11. *πᾶσα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὸ παρὸν οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι*: Jegliches Erzogen- und Gezogenwerden scheint für den Augenblick kein Element der Freude zu sein, — *ἀλλὰ λύπης*: sondern der Trauer; — *ὕστερον δὲ καρπὸν εἰρηνικὸν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης*: später aber bringt sie denen, welche solche Erziehung durchgemacht haben, nach dem Kampfe und trüber Erfahrung eine Friedensfrucht voll seligen Wonnegefühls ein: seelische Vertiefung und innere Heiligkeit.

V. 12. *διὸ τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε*: So ist also Kampf und Leiden ein Zeichen göttlicher Huld, ein Nährboden seelischer Größe; sie sollen deswegen in euch freudiges Hochgefühl wecken, nicht pessimistische Stimmung. Deswegen tretet mit Zuversicht wieder ein in den Wettkampf. Frischet wieder auf die stockende Kraft in den schlaffen Armen und müden Knien!

V. 13. *καὶ τροχιὰς ὀρθὰς ποιεῖτε τοῖς ποσὶν ὑμῶν*: Und haltet gerade Bahn in eurem Lauf, — *ἵνα μὴ τὸ χωλὸν ἐκτραπῇ*: damit nicht die kranken, lahmen Glieder eurer Gemeinschaft durch euern unsicheren Zweifelsgang ungünstig beeinflußt werden und aus der rechten Bahn geraten, — *ἰαθῇ δὲ μᾶλλον*: sondern daß vielmehr die siechen Elemente durch euern starken Glaubensgeist von ihrem Schwachglauben und ihrer Zweifelsucht geheilt werden.

V. 1. τοιγαροῦν = deshalb (proinde; im NT nur noch 1 Thess 4, 8). Es knüpft an die 10, 35 bis 11, 40 enthaltenen Gedanken an; vgl. das beidesmalige ὑπομονή. Manche Exegeten beziehen es nur auf 11, 40: da Gott etwas Besseres mit uns im Auge hatte ... Die Mahnung zur ὑπομονή ist in das echt Paulinische Bild der Rennbahn gekleidet. — Die μάρτυρες sind die in Kap. 11 gezeichneten Glaubenszeugen, die wissen, was zum Glauben gehört, und von ihm Zeugnis abgelegt haben. — περικείμενον ἡμῖν = die uns in dichter Menge umgeben. Der Gedanke ist: Das Vorbild der Glaubenshelden, die mit uns in innigster Gemeinschaft stehen (vgl. V. 40[b]) und die wir in so starker Anzahl vor Augen haben, soll euch antreiben zur Ausdauer. Man könnte versucht sein, bei περικείμενον und μάρτυρες an die Tribüne und die Zuschauer zu denken[1], unter deren Auge der Mut größer wird. Allein μάρτυρες nimmt offenkundig Bezug auf das μαρτυρεῖν in Kap. 11 (V. 2 u. 11), bezeichnet also nicht bloß die Zeugen = Zuschauer. Die Vorstellung der Arena ist also in V. 1[a] noch ganz außer acht gelassen. — νέφος (ursprünglich: die Wolke) = eine große Schar[2]. — ἀποθέμενοι: das Partic. Aoristi drückt die Vorvergangenheit aus. — ὄγκος (Hap. leg. im NT) bezeichnet die Last, das Getragene (vgl. den Stamm ἐνεγκ zu φέρω), Haufen, Schwere, Stolz. Hier ist gedacht an die Last, welche den Wettkämpfer im Laufe beschwert. Worin mag die Last bestehen? Wohl in inneren Hemmungen[3], Zweifeln, pessimistischen Gedanken, welche die Glaubensfreude niederdrücken und unterdrücken; andere denken an die Sorge ums irdische Wohlergehen[4]. Unwahrscheinlich ist hier die Bedeutung „Hochmut“ in dem Sinn: es galt mit dem Hochmut zu brechen und sich in eine weniger angesehene Lage zu finden, wenn die Christen am Glauben geduldig festhalten wollten. — ἁμαρτία bezeichnet dasselbe wie ὄγκος, nur in moralischem Sinn = Zweifelsucht, Melancholie. — εὐπερίστατος, das nur im NT und in der christlichen Literatur vorkommt, ist seiner Bedeutung nach nicht ganz genau zu bestimmen. Am sichersten ist es, die von Chrysostomus angegebene Ableitung von περιίστασθαι (= umstellen) anzunehmen = leicht umringend. Vielleicht ist dabei gedacht an ein Gewand, das den Wettläufer im Laufe hindert. Oder das Wort

---

[1] Weiß. [2] Theodoret: *πλῆθος μιμούμενον νέφος πυκνότητι* (Dichtigkeit).
[3] Vgl. Thomas: *ὄγκος* = pondus, „quia peccatum animam deprimit ad infima“.
[4] Theodoret, Theophylakt, Estius. — Die Konstruktion: *νέφος, μαρτύρων ὄγκον* (= da wir eine Wolke, eine Last von Zeugen haben, laßt uns alles ablegen), die Euthymius vertritt, ist unmöglich.

hat eine abgeschwächte Bedeutung = von allen Seiten drohend, schwer lastend; nur würde die Vorsilbe εὐ nicht mehr recht zur Geltung kommen [1]. — ἀγῶνα τρέχειν ist eine Art etymologischer Figur; vgl. δρόμον τρέχειν. — προκείμενος ist ursprünglich der unter Verkündigung der jeweiligen Ordnung und des Preises ausgerufene Kampf (so in der Profangräzität). Aus dem Zusammenhang heraus könnte es aber auch noch aufgefaßt werden: der zeitlich vor uns liegende Kampf oder der von Gott bestimmte Kampf.

V. 2. ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής ist wörtlich: der Anfänger und Vollender des Glaubens. Der Ausdruck hat, äußerlich betrachtet, Ähnlichkeit mit 2, 10. Von alten [2] wie neueren Exegeten wird er auch analog jener Stelle ausgelegt = er hat in uns den Glauben hineingelegt und wird auch das Ende hinzufügen. Andere: der, wie der Glaube uns lehrt, uns im Kampfe vorangeht und uns zum Ziel führt im Schauen und Erleben [3]. Danach wäre unter πίστις unser Glaube zu verstehen. Diese Auffassung paßt wohl zu V. 1; der Relativsatz wäre dann mehr ein bloßer Füllsatz, der einen nebensächlichen Gedanken bringt. — Einen viel tieferen Sinn bekommt aber V. 2, wenn man bei πίστις an den Glauben überhaupt denkt [4] = Jesus selbst hat als Gottmensch (2, 10; 5, 11) den Glauben von Anfang an zu leben begonnen und ihn zur vollen Reife gebracht. Auch an ihm kommt das Doppelmoment des Glaubens zum Ausdruck: Vertrauen auf Unsichtbares und Kommendes. Der Relativsatz bringt dazu die Erläuterung. Es wird fraglich sein, ob ἀρχηγός im ursprünglichsten Sinn = Wegführer, Anführer genommen werden muß. Vielleicht liegen in dem ganzen Ausdruck Anklänge an technische Bezeichnungen der Arena oder sonstige Ehrennamen [5] oder ist er eine Art Hendiadyoin = das vollendetste Vorbild des Glaubens (vgl. πρῶτος καὶ ἔσχατος Offb 1, 17; 2, 8; 22, 13). — Die Unsicherheit, welche uns der vorausgehende Ausdruck bietet, wird noch erhöht durch das folgende ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς. Vulg.: proposito sibi gaudio; das dem ἀντί entsprechende pro könnte wegen des im Partiz. steckenden Gleichlautes ausgefallen sein. Indes wird der Ausdruck der Vulg. dem griechischen Ausdruck im wesentlichen gerecht. Der lateinische Ablativus absolutus kann sowohl ein konzessives wie rein zeitliches oder kausales Verhältnis ausdrücken. Zunächst sollen die zwei Erklärungen, die hauptsächlich in Frage kommen, erörtert werden.

A. Christus hat **anstatt** der ihm vorliegenden Freude, die ihm von Ewigkeit her bei Gott eigen war, das Kreuz auf sich genommen [6]. — Es werden für diese Erklärung folgende Gründe angeführt [7]:

1. ἀντί habe die Bedeutung „um den Preis von etwas", wenn es in Verbindung mit den Verben des Kaufens, Verkaufens trete; vgl. V. 16. Wo ein solcher Verbalbegriff sich nicht unmittelbar aufdränge, müsse man bei dem mit der ursprünglichen Bedeutung näher zusammenhängenden Sinne

---

[1] Die griechischen Exegeten führen noch andere Bedeutungen an: a) weil die Sünde leicht zustande kommt durch Gesicht, Gehör usw. (Theodoret), b) weil die Sünde leicht umgangen und bekämpft werden kann (Chrysostomus, Theophylakt).

[2] Chrysostomus, Theophylakt, Thomas. [3] Seeberg.

[4] Zill, Weiß, Riggenbach.

[5] Nach Rhode (Psyche I[4] 169) ist ἀρχηγός auch ein Ehrenname der Heroen.

[6] Gregor von Nazianz (bei Ökumenius), Cyrill von Alexandrien, Thomas (zweite Erklärung), v. Soden („Christus hatte Freude bereitliegen, die er durch einen ἁρπαγμός an sich bringen konnte"), Windisch, Nisius (in Biblische Zeitschr. 1916, 44—61).

[7] Es wird hier vor allem auf Nisius Rücksicht genommen.

„anstatt“ stehenbleiben. — Darauf muß gesagt werden: Die Präposition selbst kann uns nicht weit führen. Denn sie bezeichnet ein Wechsel- oder Tauschverhältnis im allgemeinen. Dieses kann scharf betont (= „anstatt“) oder mehr abgeschwächt werden (= „als Entgelt, zum Preise von“). Ein Verbalbegriff des Tausches braucht nicht ausdrücklich dazustehen; er kann auch still enthalten sein.

2. Schon Gregor von Nazianz und Cyrill von Alexandrien haben diese Erklärung. Es kann noch hinzugefügt werden, daß auch Chrysostomus und die von ihm abhängigen Exegeten ἀντί im Sinne von „anstatt“ fassen. — Indes, wenn wir auch mit der nötigen Pietät diese alte Erklärung behandeln, bedeutet uns die Erklärung der Verteidiger des christologischen Dogmas noch keine absolute Vorschrift. Es darf in diesem Fall der Ausdruck nicht für sich allein erklärt, sondern muß im Zusammenhang mit dem ganzen Satz gedeutet werden. Diejenige Erklärung ist die beste, welche am meisten Licht über das Ganze verbreitet. Gerade Chrysostomus, welcher für uns als Hauptzeuge in Betracht käme, versagt in diesem Falle. Über die προκειμένη χαρά spricht er sich nur undeutlich aus [1].

3. In ἀντί liege eine Parallele mit V. 1: die Christen sollen allen Pomp aufgeben, wie Christus seine Herrlichkeit aufgegeben habe. — Diese Parallele ist aber tatsächlich nicht vorhanden. Es wäre ein wenig feiner Gedanke, den mit einem Nebengeschmack versehenen ὄγκος mit der Herrlichkeit Christi zu vergleichen.

4. Das bei ἀγών stehende προκείμενος sei ein präsentischer Begriff; demgemäß müsse auch προκειμένη χαρά ein Gegenwartsbegriff sein. — Gewiß korrespondieren sich die beiden Participia; allein προκείμενος ist Participium Perfecti Passivi und bezeichnet das Abgeschlossensein einer Handlung in der Gegenwart. Demgemäß ist προκειμένη χαρά die in Aussicht gestellte und damit vor Augen schwebende Freude. Faßt man also ἀντί im Sinne von „als Entgelt“, so ist προκειμένη immer noch Gegenwartsbegriff. Der Ausdruck „vorliegende“ Freude für die Herrlichkeit des präexistenten Christus ist zwar möglich. Aber es darf doch allen Ernstes die Frage erhoben werden, ob der Verfasser nicht einen andern Ausdruck für diesen Fall gewählt hätte.

5. Die Aufeinanderfolge (Besitz der Herrlichkeit, Selbstentäußerung, Leiden, Erhöhung) komme auch sonst vor [2], und so müsse man hier in das unbekannte προκειμένη χαρά das aus andern Stellen bekannte Glied (die Herrlichkeit des Präexistenten) einsetzen. — Es ist dies ein Grund, der noch am meisten Eindruck macht. Allein mit vollem Recht darf man sich fragen: Ist diese historische Aufeinanderfolge starres Gesetz?

6. ἁρπαγμὸν οὐχ ἡγήσατο = er hielt es nicht für etwas Hohes und Wünschenswertes in Phil 2, 6 und χαρά an unserer Stelle sei dem Sinne nach dasselbe. — Man kann ganz einverstanden sein mit der Erklärung von ἁρπαγμός. Aber zuerst müßte Punkt Nr. 5 sicher bewiesen sein, wenn der Hinweis beweiskräftig sein sollte.

B. Christus hat **um den Preis** der ihm in Aussicht gestellten Freude das Kreuz auf sich genommen [3]. Oder noch besser: um die ihm in Aussicht gestellte Freude zu erlangen.

Gewiß kann nicht gesagt werden, daß diese Erklärung dadurch verlangt werde, daß im Relativsatz vom historischen Christus die Rede sei; vom

---

[1] Ἐξῆν αὐτῷ μηδὲν παθεῖν, εἴπερ ἐβούλετο . . . προὔκειτο τοίνυν αὐτῷ, εἴπερ ἐβούλετο, μὴ εἰς τὸν σταυρὸν ἐξελθεῖν.

[2] Vgl. Hebr 1, 3; Phil 2, 5 ff.

[3] Maier, Zill, Pánek, Riggenbach, Belser (Die Vulgata und der griech. Text im Hebräerbrief, in der Theol. Quartalschr. 1906, 366 f.).

historischen Christus könne aber nicht die Himmelsherrlichkeit des präexistenten ausgesagt werden. Vielmehr hat sie deswegen viel für sich, weil sie dem ganzen in V. 1 enthaltenen Gedanken mehr Rechnung trägt. Es ist hier die Rede vom Durchlaufen der Leidensbahn. Gewiß soll Jesus nicht als Wettläufer bezeichnet werden. Aber das einmal aufgestellte Bild wirft seine Lichtstrahlen auch noch etwas auf ihn (der Wettkampf und der in Aussicht stehende Kampfpreis). Außerdem war oben vom hoffnungsvollen Glauben mit der in Aussicht stehenden Belohnung die Rede. Dabei entsteht eine gewisse Korrespondenz der einzelnen Glieder: ἀρχηγός — ἀντὶ τῆς προκειμένης χαρᾶς . . . καταφρονήσας (= der Anfang der Glaubensbahn); τελειωτής — ἐν δεξιᾷ . . . κεκάθικεν (= siegreicher Abschluß). Man könnte nun einwenden, der Gedanke, Christus habe um seiner Herrlichkeit willen das Kreuz auf sich genommen, sei nicht Paulinisch; Paulus lehre, daß Christus wegen seines Leidensgehorsams erhöht worden sei. Indes diese in Aussicht stehende Freude ist gewiß nicht das Hauptmotiv, sondern mehr Begleitmotiv. Der tiefste Grund für sein Leiden und Sterben ist der Gehorsam gegen den Vater (Hebr 2, 9). Beim Gehorsamsakt wurde ihm die Erhöhung als Gottmensch in Aussicht gestellt. So können Gehorsamsakt und die in Aussicht gestellte Herrlichkeit in gewissem Sinn Tauschbegriffe bilden. ἀντί wird hier nicht so fast in kausalem als **finalem** Sinn gefaßt werden müssen (vgl. 12, 16). Eine Tautologie mit κεκάθικεν entsteht keineswegs; denn beide verhalten sich wie Versprechen und Erfüllung.

Wenn hiermit der zweiten Auffassung das Wort geredet wird, so soll diese damit keineswegs kategorisch als die einzig mögliche hingestellt werden. Es gilt hier: Est quaedam ars nesciendi.

C. Daneben finden sich noch andere, kaum annehmbare Erklärungen:

1. Jesus zog das Kreuz einem freudvollen irdischen Leben vor (ἀντί = anstatt)[1] — Freiheit von zeitlichen Beschwerden, glückliches Leben. (Jesus sei hier nur nach seiner menschlichen Seite betrachtet.)

2. Jesus zog das Kreuz dem gaudium terreni regni vor[2].

3. Jesus erduldete um irgendeiner Freude willen, auf die er zuversichtlich hoffte, das Kreuz[3].

κεκάθικεν ist Perfectum praesens.

V. 3. ἀναλογίζεσθαι (Hap. leg. im NT) = intensiv erwägen. Zur intensiven Vergegenwärtigung der Passion vgl. Gal 3, 1; 1 Petr 2, 21—24; 3, 18; 4, 1. — ἀντιλογία = Widerspruch, der gegen die Person Jesu überhaupt sich äußerte und in der Kreuzigung ihren letzten Ausdruck fand. — In dem ἵνα-Satz klingt wieder das Bild des Wettkampfes an. — ταῖς ψυχαῖς ist des Rhythmus wegen mit ἐκλυόμενοι zu verbinden.

V. 4 drückt im Zusammenhang mit V. 5 einen Tadel aus; demgemäß muß μέχρι αἵματος in moralischem Sinn gefaßt werden (= ein mit aller Aufbietung der Kräfte geführter Kampf); der Ausdruck enthält nicht ein reales Urteil, daß es bei der Lesergemeinde noch nicht zum Blutvergießen für den Glauben gekommen sei. Indirekt geht freilich daraus hervor, daß sie nicht bis zum blutigen Leiden fortgeschritten ist. — ἁμαρτία ist nach echt Paulinischer Auffassung die Sünde als eine dem Menschen gegenübertretende herrische Macht. Gemeint ist die in V. 1 angegebene Sünde des Schwachglaubens und Leidensscheu. Ein Widerspruch mit V. 1 ist nicht vorhanden: dort ist gesagt, was die Christen tun sollen, in V. 4, was sie faktisch bis jetzt getan haben.

---

[1] Chrysostomus (?), Estius, A. Schäfer.

[2] Petrus Lombardus, Thomas (erste Erklärung). [3] Weiß.

V. 5 f. παράκλησις bedeutet (dem folgenden Imperativ entsprechend) die „Mahnung". Diese selbst wird zum Subjekt der Unterredung gemacht. In den Proverbien (3, 11) redet der Weise, an unserer Stelle Gott zu den Menschen. Die Mahnung wird zunächst allgemein angeführt, von V. 7 ab auf die Christengemeinde speziell zugeschnitten. — ἐλέγχω = überführen, tadeln. Das tertium comparationis ist der allgemeine Begriff παιδεύειν, die väterliche Erziehung. Aus der Stelle kann also nicht gefolgert werden, daß der Hebr die körperliche Strafe als notwendig hinstelle. μαστιγοῦν hat mehr nebensächliche Bedeutung; außerdem ist der Vers ein Ausdruck der jüdischen Erziehungsmethode und enthält mehr eine praktische als theoretische Wahrheit [1].

V. 7 f. bringt in Form des Bedingungssatzes [2] zwei Antithesen, ein scharfes aut — aut; in geradezu verblüffender Logik wird den Christen ihre Blindheit und ihr Verkennen der besten Symptome und höchsten Werte vor Augen geführt. — υἱοῖς ist stark betont. — προσφέρεσθαί τινι = mit jemand verkehren. — υἱός und πατήρ stehen ohne Artikel zur Bezeichnung des Wesens. — πάντες, sc. alle wahren Kinder Gottes. — νόθοι = illegitime, unechte Söhne.

V. 9 f. bringt in einem Schlusse a minore ad maius einen Angemessenheitsgrund, sich in Gottes Erziehungspädagogik zu fügen. — ἐντρέπομαι = Ehrfurcht haben (die Augen wenden). Beachte das vertrauliche „wir". — ὑποτάττεσθαι = sich fügen (vgl. Jak 4, 7). — πνευμάτων (im Gegensatz zu σαρκός) bezeichnet, wie schon im AT und auch an vielen Stellen des NT (vgl. 12, 23), den natürlichen Menschengeist (vgl. Nm 16, 22 und 27, 16: „Gott ist der Herr des Lebensodems"), also das, was wir „Seele" nennen. — καὶ ζήσομεν ist Hebraismus: Beiordnung statt Unterordnung [3]. — Das mehr untergeordnete

---

[1] Das Zitat weicht von unserem Septuagintatext etwas ab. *μου* fehlt in der Septuaginta (dagegen nicht im hebräischen Text); *παιδεύει* (V. 6) steht statt *ἐλέγχει*. V. 6 heißt im hebräischen Text: „Wen der Herr liebt, den straft er, und zwar wie ein Vater den Sohn." Die Septuaginta lasen statt כְּאָב (= wie ein Vater) כָּאַב (= wehetun) und übersetzten *μαστιγοῖ*.

[2] Die ganz hervorragend bezeugte Lesart ist *εἰς*: „zwecks Erziehung erduldet ihr" (Chrysostomus), oder: „harret aus" (Vulgata). Diese Lesart bietet sicher einen ausreichenden Sinn, und man könnte ihr nachrühmen, daß sie die schwierigere Lesart sei. Auffallend ist jedoch der subjektive Inhalt von *παιδεία*, während sonst im Kapitel es ein objektiver Begriff ist. Außerdem ist auffallend die Zerrissenheit des Satzes. Diese Schwierigkeiten werden beseitigt durch die allerdings erst bei Theophylakt und Euthymius auftretende und durch Minuskeln verbürgte Lesart *εἰ*. Dann entspricht der Bau von V. 8 dem von V. 9.

[3] In der atl Zeit und im jüdischen Volksbewußtsein herrschte eine gewisse unausgeglichene Spannung gegenüber dem Leiden. 1. Man sah darin einen Strafakt Gottes, das starke Echo auf die Sünde des Menschen. 2. In der späteren jüdischen Frömmigkeit sah man in ihm ein Mittel Gottes, den korrektionsbedürftigen Menschen zu erziehen und zur Besserung zu führen. 3. Daneben findet sich der Gedanke des Bewährungsleidens — der Unschuldige leidet (vgl. Buch Job). Man hatte für die beiden letzteren Arten den zusammenfassenden Begriff מוּסָר (= *παιδεία*) geschaffen. Aber erst im NT wird der dritte Gedanke voller und feiner ausgebaut durch das tief-mystische „Mitleiden und Mitverherrlichtwerden mit Christus". Die Theologie des Leidens im Hebr hat manche Ähnlichkeit mit der Leidensteleologie im Römerbriefe 8, 16—28 („den Kindern Gottes gereicht alles zum Besten"). Nur ist im Römerbriefe mehr die objektive Tatsache festgestellt, während der Hebr mehr subjektiv-persönliche Gründe angibt.

πρὸς ὀλίγας ἡμέρας bezeichnet wohl nicht den engen Zeitraum, innerhalb dessen die Erziehung sich abspielt, sondern die Zeitsphäre, auf die der Einfluß der Erziehung sich ausdehnt und ausdehnen soll [1]. — ἐπὶ τὸ συμφέρον steht in einem gewissen Gegensatz zu κατὰ τὸ δοκοῦν: dort individuelle, vielleicht egoistische Motive, Leidenschaft — hier wahre Liebe und Sorge für unsere tiefsten Interessen. — ἁγιότης (außer 2 Makk 15, 2 vielleicht noch 2 Kor 1, 12) kommt in der Profangräzität nicht vor. Teilnahme an Heiligkeit = innere sittliche Durchbildung, nicht bloß das Empfänglichwerden für die Heiligkeit (= heiligende Gnade) Gottes, die sich uns darbietet.

V. 11. εἰρηνικός = inneren Frieden hervorrufend [2]. Dieser Friede beglückt um so mehr, als Leiden und Kampf vorausgegangen sind. — δικαιοσύνης ist epexegetischer Genetiv. δικαιοσύνη ist die sog. iustificatio secunda, die vollkommene innere Gerechtigkeit und Heiligkeit (vgl. Jak 3, 18). Man könnte übrigens δικαιοσύνης auch als Genet. subi. fassen und erklären: wirft die Friedensfrucht der Gerechtigkeit = das Heil ab. Gerade mit Rücksicht auf den Gegensatz zu λύπη hat diese Erklärung manches für sich (vgl. 11, 7). — γεγυμνασμένοις erinnert wieder an die Arena.

V. 12 enthält einen abschließenden Aufruf zum freudigen Wettlauf. παρειμένας ist Partic. Perf. Pass. von παρίημι (= vorbeischicken, zurückschicken): lässig. Die Worte haben Anklänge an Is 35, 3 und Sir 25, 32 und sind wohl aus dem Gedächtnis zitiert; oder sie hatten in der Tradition einen festgeprägten Wortlaut [3].

V. 13. Die geraden Pfade, die sie wandeln [4], stehen im Gegensatz zu den krummen einer schwachen, geängstigten Seele [5]. — ποσίν ist Dat. instr. Man sollte sich hüten, das einfache Bild komplizierter zu gestalten durch die Übersetzung: machet die Pfade gerade für eure Füße. — Der ἵνα-Satz verläßt wieder das vorausgehende Bild. Das starke Beispiel soll die Schwachen mitziehen [6]. χωλός = lahm. Gemeint ist nicht ein vollständiges Lahmsein, sondern eine Lähmung, welche das τρέχειν erschwert. Man könnte dazu auch vergleichen das Wort des Elias: „Wie lange wollt ihr hinken auf beiden Seiten?“ [7] — ἐκτρέπειν steht hier in moralischem Sinn: von der rechten Bahn abweichen [8].

Feinfühliger christlicher Takt und christliches Verantwortlichkeitsgefühl. (12, 14—29.)

(14) Trachtet nach Frieden mit allen und nach der Heiligung: niemand, der letztere nicht hat, wird den Herrn schauen. (15) Dabei sollt ihr geleitet sein von dem Gedanken: Keine einzige Seele soll die Gnade Gottes verscherzen; kein giftiges Gewächs soll (im stillen) emporwachsen, ein Beschwernis (für die andern), durch welches dann viele den Giftstoff empfangen. (16) Eure Sorge soll sein, daß unter euch keine Seele sei, so feil und apathisch wie Esau, der für ein einziges Gericht

[1] Thomas: „Finis humanae correctionis est aliquid transitorium. Est enim ad bene conversandum in hac vita, quae est paucorum dierum.“

[2] Theophylakt schwächt den Ausdruck ab zu ἡδύς.

[3] Vgl. dazu noch Sir 2, 12; Soph 3, 16; Jer 4, 31 u. 6, 24; Ez 21, 7.

[4] Vgl. Spr 4, 26.

[5] Bei der nicht minder beglaubigten Lesart ποιήσατε ist V. 13a ein glatter Hexameter.

[6] Vgl. 3, 12; 4, 1 11; 10, 24 f. [7] 1 Kg 18, 21.

[8] Vgl. 1 Tim 1, 6; 5, 15; 2 Tim 4, 4.

sein Erstgeburtsrecht dahingab. (17) Wißt ihr ja doch, daß er (seinem Verhalten entsprechend) auch nachher Zurückweisung erfuhr, als er sich daranmachte, den Segen zu erben; er konnte der Sinnesänderung (beim Vater) nicht Raum schaffen, obwohl er unter Tränen sie inständig suchte. (Ihr dürft wohl nach Heiligung streben; das verlangt von euch der feinfühlige Takt. Wie hoch seid ihr gestellt worden!) (18) Denn ihr seid nicht zu einem Berg herangetreten, den man betasten kann, und zu brennendem Feuer[1], nicht zu Szenen mit Dunkel, Finsternis, Sturm, (19) mit Schall der Trompete und (schaurigem) Klange von Worten, bei deren Hall die Zuhörer widerwillig verlangten, man möge sie mit weiteren Worten verschonen. (20) Denn der peinliche Befehl lastete auf ihnen mit furchtbarer Schwere (Ex 19, 13)[2]: „Kommt selbst ein Tier dem Berge zu nahe, so soll sein Leben verwirkt sein; gesteinigt soll es werden.“ (21) Und so furchtbar war die Erscheinung, daß selbst ein Moses sagte: „Voll Angst bin ich und Bangen.“ (22) Nein, zum Sionsberge seid ihr herangetreten und zur Stadt des lebendigen Gottes, zum Jerusalem des Himmels, zu den Myriaden der Engel, (23) zur festlichen, erlauchten Gemeinde der Erstgeborenen, aufgezeichnet im Himmel, zu Gott, dem Richter von allen, den Geistern der vollendeten Gerechten, (24) zu Jesus, des Neuen Bundes Mittler, zum Blute der Besprengung, das Besseres redet als Abel (in seinem Blute). (25) Seht zu, daß ihr (den Gott), der (zu euch) redet, nicht zurückweist. Denn wenn jene ihrer Strafe nicht entgingen, die ihn verschmähten, als er sich auf Erden kundgab, dann um so weniger wir, wenn wir dem den Rücken zukehren, der hoch vom Himmel her redet. (26) Seine Stimme hat damals die Erde erschüttert, nun aber hat er eine feste Verheißung gegeben in den Worten (Agg 2, 7): „Noch einmal erschüttere ich nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel.“ (27) Das Wort „noch einmal“ weist hin auf die Umgestaltung, der das Leben der Welt unterworfen wird, die ja vom Schöpferwillen abhängig ist; Zweck dabei ist: es soll eine Welt kommen, die nicht (mehr) erschüttert wird und ewigen Bestand hat[3]. (28) So wollen denn wir, deren ein unerschütterliches Reich wartet, Dank im Herzen hegen — das ist ein wohlgefälliger Dienst gegen Gott — mit Scheu und Ehrfurcht. (29) Denn unser Gott ist ein verzehrendes Feuer.

Sinn: Haltet Frieden! Dieser Friede ist nicht ein künstlich Produkt, nicht Diplomatie, sondern die wonnevolle Frucht allumfassender Liebe! Das Reich Gottes, in dem ihr ja steht, ist das Reich heiliger Liebe — der Liebe mit ihrer stillen Leidenschaft für das Seelenheil der andern. Suchet einander alles zu werden und das Leben anderer zu leben! Vermeidet schroffes Wesen mit seinen Ecken und Kanten, was schwächere Brüder aus dem heiligen Kreis hinaustreiben könnte. Euer Ideal sei: eine heilige Seele! Nur wer die Züge der Heiligkeit trägt, darf freudig den Herrn schauen! Mit wachsamem Eifer treibt Seelsorgsarbeit an andern, daß keiner von der Erlösungsgnade Gottes leichtsinnig sich abkehre! Das Gottesleben der Christengemeinde sei still-lodernde Flamme; daran entzündet sich die erlöschende Flamme des

[1] Oder: ihr seid nicht herangetreten zu einem Berge, den man betasten kann und der in einem Flammenmeere steht.

[2] Wörtlich: Denn sie ertrugen den Befehl nicht.

[3] Wörtlich: Das Wort „noch einmal“ weist hin auf die Umgestaltung des Erschütterten, da es ja geschaffen ist, damit bestehen bleibe, was nicht erschüttert werden kann.

Schwachen wieder zur Glut. Ihr gleichet einem jugendstarken Baum. Gebet acht, daß daneben nicht wuchernde Schößlinge aufsprossen. Diese sind nicht etwa ein nebensächliches Etwas; nein, sie sind Giftkraut, welches die gesunde Pflanze umringt und ihr das Mark stiehlt. So würde durch einen innerlich abgestandenen Christen die ganze Gemeinschaft befleckt werden. Die Giftstoffe würden ins Blut der Gemeinde gelangen. Es sei eure angelegenste Sorge, daß kein Mitglied eurer Gemeinde in gemeinem, erdhaftem Sinn seine heiligen Erstgeburtsrechte mit ihrem göttlichen Inhalt und ihren himmlischen Aussichten verschachere gegen irdischen Gewinn und Lustgefühle zeitlicher Freude. Das wäre ein profaner Charakter mit leckerer Gier, gleichend dem Genußmenschen Esau, der gegen eine einzige Speise sein Erstgeburtsrecht mit dem darauf ruhenden Segen verhandelt. Wenn einer die Frevelsünde begeht und in unsittlichem Handelsgeist sein Heiligstes, die Erlösungsgnade, wegwirft, kann man da noch sagen: Einmal ist keinmal; es läßt sich leicht wieder büßen? Ihr wißt ja doch selbst: Esau hat sein Erstgeburtsrecht für immer verloren, trotz all seiner Tränen stimmte er den Vater nicht um. Der Verlust des christlichen Erstgeburtsrechtes ist um so freventlicher, je umfassender und beglückender sein Inhalt. Wie voll nun ist euer Reichtum, auf welche Höhen seid ihr im NT gestiegen! Dort im AT sind nur äußere, lose Beziehungen, dort ist die Religion der Furcht und des Zagens, das schreckliche Staunen vor einem übermächtigen Willen, dort eine einmalige Gottestheophanie, ein Stehen-müssen weitab in Gottesferne. Der ganze Vorgang vom Sinai mit seinem Berge, der Blitzessprache Gottes, mit den Worten, die Grauen enthielten, mit der Todesnot, in welche Israel dabei kam, nimmt sich aus wie ein tragisches Drama mit der moralischen Idee: der Herr ist ein furchtbarer Gott. Ganz anders ist's in der ntl Ordnung: da seid ihr heimisch geworden im Reiche Gottes, des Ewigen und der Liebe, da ist die große Heilsgegenwart, es herrschen lebenswarme und lebensoffene Beziehungen zwischen Gott, dem Himmel und euch; da ist nicht Furcht, sondern Liebeswille zwischen Gott und eurer Seele, keine Kluft, sondern schwebende Geisterbrücken sind zwischen dem Diesseits und Jenseits geschlagen. Ihr steht in Berührung mit einem Berg von anderem Charakter, mit Sion, wo alles Heil und aller Segen wohnt; ihr seid Angehörige der himmlischen Stadt, durch die ein Friedens- und Freudenatmen geht; ihr seid verkettet mit der großen Gotteswelt, der gottseligen civitas Dei: den Engeln, den frommen gottverschriebenen Seelen auf Erden, den Seelen im Himmel, die ihre selige Vollendung erreicht; ihr seid in Liebesgemeinschaft getreten mit Gott (eine gute Vorbedeutung für den Gerichtstag, wo der Herr die Völker richtet), mit Jesus, dem ntl Mittler. Denn Jesu Blut ist nicht Zornesblut wie das des Abel, das um Rache schreit, sondern Gnadenblut, das um Erbarmen ruft und uns von den Sünden erlöst. Nun, so soll der Gnadenruf Jesu ein volles Echo finden in eurer Seele. Wir haben Grund genug, mit der ganzen Kraft unseres Wesens uns der höheren Offenbarung entgegenzuneigen: die Furcht vor der göttlichen Allmacht, welche die Jetztwelt mit ihrem vergänglichen Leben umstürzt und eine unvergängliche, ewige Zukunftswelt schafft mit der Physiognomie des

heiligen Gottes. (So steht's ja beim Propheten Aggäus: „Noch einmal wird die starke Kraft Gottes spielen mit den Grund- und Lebensgesetzen des Kosmos.“ Wenn dieses zweite „Einmal“ kommt, wird's aber nicht eine bloße Erderschütterung sein wie das Sinaibeben, sondern eine Weltumwandlung, die auch den Himmel ergreift. Nun, dieses „Einmal“ beim Propheten hat seine stille Bedeutung, es will sagen: es kommt die Veränderung der verwandlungsfähigen Welt; darauf kommt die Zeit, wo der neuerstandene Kosmos in freudiger, ewiger Ruhe ein ewiges, besseres Leben behält.) Und diese verklärte Ewigkeitswelt gehört uns! Das sind gewaltige Perspektiven in die Zukunft und mächtige Beweggründe für unsern Willen. Wenn schon das widerspenstige Israelsvolk wegen seiner Untreue gegen das Sinaiwort mit seiner viel tieferen Tonlage der Strafe nicht entging, so liegt der Schluß nahe: Welch furchtbare Strafe wird dann uns treffen, die wir unmittelbar aus den Höhen des Himmels eine Offenbarung bekommen mit Höhencharakter und überirdischem Inhalt! Deshalb wollen wir Feinfühligkeit wahren und die messianischen Güter, zumal das Anrecht aufs unveränderliche, ewige Reich, hochschätzen! Tiefster Herzensdank für diese Gnaden, der sich auswirkt im entsprechenden Leben! Dankbare Gesinnung, d. h. Eingehen auf die Wohltaten Gottes, ist der echte Gottesdienst, der dem göttlichen Willen entspricht. Fern sei die Gleichgültigkeit, falsches Sicherheitsgefühl! Denn Gott ist ein verzehrendes Feuer.

V. 14. *εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων*: Suchet Frieden mit allen Christen zu halten, auch mit denen, die schwächeren Glauben besitzen. — *καὶ τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον*: Pfleget die innere, persönliche Heiligkeit (vor allem durch Liebe); wer die innere Heiligkeit nicht besitzt, wird den Herrn nicht schauen. Unreines kann nicht in den Himmel eingehen.

V. 15. *ἐπισκοποῦντες, μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος*: Indem ihr ein wachsames Auge darauf habt, daß kein Mitglied eurer Gemeinde die Erlösungsgnade durch Nachlässigkeit nach und nach verliere und im Glauben zurückkomme, — *μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ καὶ διὰ ταύτης μιανθῶσιν οἱ πολλοί*: daß kein giftiges Gewächs (d. h. kein Christ in bedenklichem Zustande) in die Höhe wachse, guten Pflanzen Licht und Kraft nehme und durch dieses die vielen einzelnen, d. h. die Gesamtgemeinde, angesteckt werden. Ein wenig Sauerteig würde den ganzen Teig durchsäuern.

V. 16. *μή τις πόρνος ἢ βέβηλος ὡς Ἠσαῦ* (sc. *ᾖ*): Daß kein feiler Genußmensch oder keine gegen alles Höhere apathische Seele unter euch aufkomme, welche die Erlösungsgnaden und ihren Glauben verhandelt gegen leckere Vorteile bei der Umwelt, wie es Esau machte, — *ὃς ἀντὶ βρώσεως μιᾶς ἀπέδοτο τὰ πρωτοτόκια αὐτοῦ*: der gegen eine einzige Speise sein Erstgeburtsrecht mit den daran sich knüpfenden Verheißungen verkaufte.

V. 17. *ἴστε γάρ, ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη*: Ihr wißt ja, daß er seinem Verhalten entsprechend auch nachher von Gott verworfen wurde, als er den Segen erben wollte, — *μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν*: denn er fand keine Möglichkeit, den Sinn seines Vaters zu ändern, obwohl er unter Tränen einen solchen Gesinnungswechsel herbeizuführen suchte.

V. 14. Nach der Aufforderung, auf die Leidenspädagogik des Herrn liebevoll einzugehen, folgt eine weitere seelsorgerliche Mahnung. Der Friede will wohl nicht im weitesten Umfang (Eintracht auch mit Nichtchristen, um etwa zeitliche Vorteile zu erzielen oder dem christlichen Namen Ehre zu machen), sondern mit Beschränkung auf die Christen, namentlich die schwankenden, verstanden werden. Der Friede steht hier unter dem Zweckgedanken der „Erbauung der andern“ [1]. Die Mahnung zum Frieden findet sich häufig in den Paulinischen Briefen [2]; die ganze Art der Mahnung, die Einschärfung der Verantwortlichkeit [3], ruht auf dem Grundgedanken des Paulinischen ἓν σῶμα, nicht auf atl Grundlage trotz formeller Anklänge. Das Gesetz der Solidarität und Gesamthaftung, eine Konsequenz der Paulusmystik, ist in V. 15 aufs schärfste ausgesprochen [4]. Nicht bloß aus psychologischen Gründen (weil Schlechtes das Gute ansteckt), sondern aus tiefen moralischen Gründen sind die Christen füreinander haftbar. Es ist aber zu weit gegangen, wenn man sagt, daß für den Verfasser des Hebr der einzelne Christ gar nicht in Betracht komme, sondern nur die g a n z e Gemeinde; auch die alte Bundesverheißung sei dem Volke als Ganzes gegeben und das Volk als Ganzes bestraft worden für die Sünde des einzelnen. Der Gedanke ist wahr: wenn das Maß des Bösen v o l l ist, muß auch der Unschuldige darunter leiden [5]. Aber einen solch hohen Prozentsatz von abtrünnigen, faulen Elementen lieferte die Gemeinde des Hebr nicht. Wenn demgemäß ein einzelner fällt, sind noch nicht a l l e der Strafe verfallen [6]. — ἁγιασμός ist hier der passive Zustand der Heiligkeit (ut sitis sancti) [7], nicht aktive Betätigung, da διώκειν selber ein aktiver, subjektiver Begriff ist.

V. 15. Am einfachsten ist die Konstruktion μή — ὑστερῶν ᾖ und V. 16 πόρνος ᾖ. Das Hilfsverbum εἶναι wird in der späteren Epoche gern unterdrückt; ja die Volkssprache verwendet zuweilen das Partizipium ganz frei als Verbum finitum [8]. Eine andere Möglichkeit, in dem μή-Satz (V. 15 u. 16) auch ὑστερῶν und πόρνος als Subjekt mit ἐνοχλῇ zu verbinden, ist weniger wahrscheinlich. — ὑστερεῖν vgl. 4, 1. — ῥίζα πικρίας (Gen. qual.) ist Hebraismus = bittere, Bitterkeit enthaltende Wurzel. Gemeint ist ein Christ, der andern Ärgernis gibt. ἐνοχλεῖν = beschwerlich sein, in den Weg treten [9]. Man kann das Wort in engster Verbindung mit ῥίζα mehr in bildlichem Sinn

---

[1] Röm 14, 19.

[2] Vgl. Kol 3, 15; Eph 4, 2; Gal 5, 22; 2 Tim 2, 22; Röm 12, 17 f.; 1 Thess 5, 13.

[3] 1 Thess 5, 14. [4] Vgl. oben 3, 12; 4, 1 u. 11.

[5] Vgl. Dt 29, 17 ff. [6] Gegen Weiß.

[7] Alte Exegeten verstehen darunter gern die Heiligkeit der Ehe und unter *πόρνος* (V. 16) sexuelle Sünden.

[8] Radermacher, Neutest. Grammatik 167.

[9] Der Text u n s e r e r Septuaginta lautet Dt 29, 18: *μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ.* In der Fassung des Hebr ist *ἐν χολῇ* zusammengezogen zu *ἐνοχλῇ*.

vom wuchernden Schößlinge, welcher das Wachstum der Pflanze beeinträchtigt, oder in allgemeinstem Sinn verstehen.

V. 16. πόρνος ist nicht ganz klar. a) Die gewöhnliche Bedeutung „unzüchtig" paßt nicht auf Esau. Die Erklärung, daß Esau zwei fremdländische Frauen hatte [1], ist dafür nicht ausreichend. Schon die alten Exegeten gingen dieser Schwierigkeit aus dem Wege, indem sie πόρνος für sich nahmen im Gegensatz zum ἁγιασμός (V. 14) und sagten, es könne ein Unzüchtiger in der Mitte der Christen gewesen sein. Allein man hat doch den Eindruck, daß πόρνος und βέβηλος zusammengehören und sich auf Esau beziehen.

b) Andere denken deswegen an den πόρνος in moralischem Sinn = Götzendiener. Bedenklich dabei ist nur, daß wohl πορνεία, πόρνη und πορνεύω in letzterem Sinn vorkommen, aber nicht πόρνος.

c) Am besten ist es, die Angaben des AT über Esau zu Hilfe zu nehmen. Dort ist Esau als genußsüchtiger, alles höheren Sinns barer Mensch charakterisiert. Man könnte somit πόρνος in abgeschwächtem Sinn fassen als einen Menschen, der für das Fleisch sorgt (eßgierig); man könnte auch im Anschluß an das dazugehörige πέρνημι (= verkaufen) das andere Moment betonen, das im Worte liegt, den ordinären Handelsgeist, den gemeinen materiellen Sinn (= feile Seele) [2]. — βέβηλος (vgl. 1 Tim 1, 9): profan, unheilig, „gemein" in sittlichem Sinn, ein Mensch, der Verachtung gegen alles Göttliche an den Tag legt [3] (von βαίνω, βατός = was allen offensteht; synon. mit κοινός).

V. 17. γάρ begründet die vorausgegangene Aufforderung zur Wachsamkeit durch den Hinweis auf die schweren, nicht gutzumachenden Folgen. — ἴστε weist auf einen allgemein bekannten Vorgang hin; demgemäß muß bei der Erklärung des Verses das AT zu Rate gezogen werden. Grammatisch sind zwei Erklärungen denkbar:

a) μετανοίας — εὗρεν ist ein selbständiger Satz, an den sich der καίπερ-Satz anschließt. αὐτήν bezieht sich dem wirklichen historischen Vorgang entsprechend auf das entferntere εὐλογίαν des vorausgehenden Satzes.

b) μετανοίας — εὗρεν ist Zwischensatz. Der καίπερ-Satz schließt sich demgemäß an den ὅτι-Satz an und αὐτήν bezieht sich dementsprechend auf εὐλογίαν des übergeordneten Satzes.

μετανοίας ist die äußere Reue oder Umstimmung beim Vater, nicht die Reue in religiösem Sinn. τόπος = locus. Abzulehnen ist die Erklärung, wonach Gott die innere Reue Esaus verworfen hätte [4]; diese hat keinen Stützpunkt im AT [5].

---

[1] Thomas.

[2] Vgl. dazu Xenophon, Memorab. 1, 6, 13: die Sophisten, welche ihre Weisheit um Geld verkaufen, werden mit *πόρνοι* verglichen.

[3] Chrysostomus: *κοσμικός, τὰ πνευματικὰ ἀπεμπολῶν* (verkaufend).

[4] Windisch.

[5] Die Beziehung von *αὐτήν* auf *εὐλογίαν* (Sinnesänderung des Vaters) ist stark vertreten: Euthymius, Ökumenius, Theophylakt (erste Erklärung), Estius, Bisping, Zill, Seisenberger, Seeberg, Riggenbach. — Daneben kommt auch frühzeitig die Beziehung auf *μετάνοια* vor (Reue Esaus): Ephräm, Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt (zweite Erklärung), Thomas. Aber diese Exegeten sagen, es sei keine wahre, sondern nur äußerliche, von zeitlichen Motiven bestimmte Reue gewesen. Thomas: „Non dolebat de peccato venditionis, sed de damno perditionis." — Theologisch unanfechtbar ist die Erklärung von Weiß: es bot sich ihm keine Gelegenheit mehr, durch vollständige Sinnesänderung seine Sünde wieder gutzumachen.

Die große Schuld, die ein abtrünniges Glied der Gemeinde auf sich laden würde, wird nun gezeigt an den großen Rechten und Gnaden, welche der Christ durch die Erlösung erhalten. Die große Herrlichkeit, welche dem Christen gegeben, verlangt von uns große Feinfühligkeit gegenüber diesen herrlichen Gaben. Indirekt wird in den folgenden Versen die Erhabenheit des NT gegenüber dem AT gezeigt.

V. 18—21. *οὐ γὰρ προσεληλύθατε ψηλαφωμένῳ ὄρει καὶ κεκαυμένῳ πυρί*: Denn ihr seid nicht wie das atl Volk zu einem betastbaren Berge und brennendem Feuer hinzugetreten — *καὶ γνόφῳ καὶ ζόφῳ καὶ θυέλλῃ καὶ σάλπιγγος ἤχῳ καὶ φωνῇ ῥημάτων*: und zu Dunkel und Finsternis und Sturm und Posaunenschall und Klang von Worten, — *ἧς οἱ ἀκούσαντες παρῃτήσαντο μὴ προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον* usw.: bei deren Vernehmen die Hörer sich's verbaten, daß weiter zu ihnen geredet werde. Im NT habt ihr nicht eine Schreckensoffenbarung von Jehova erhalten, wo man mit schrecklichem Staunen weit wegstehen mußte und lieber auf den Verkehr mit Gott verzichtete; im NT ist es nicht bloß ein augenblickliches Hinzutreten zu Gott —

V. 22—24. *ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει*: sondern das Verhältnis mit Gott ist ein intimeres, ihr seid mit Gott aufs innigste in glückselige Gemeinschaft getreten, mit dem Berg Sion, wo Gott für immer thront, — *καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ*: und mit der Stadt des lebendigen Gottes, nämlich dem himmlischen Jerusalem, — *καὶ μυριάσιν ἀγγέλων*: und mit Myriaden von Engeln — *πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων*: und mit der freudig-festlichen Versammlung der Erstgeborenen, d. h. der Christen, die zum Himmel berufen sind, — *καὶ κριτῇ θεῷ πάντων*: und mit Gott, der am Gerichtstage alle richten und demgemäß den Christen ein gnädiger Richter sein wird, — *καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων*: und mit den Seelen der Gerechten, die bereits die Vollendung im Himmel erlangt haben, — *καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ Ἰησοῦ*: und mit Jesus, dem Mittler des NB; — *καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ*: und ihr seid in innigste Gemeinschaft getreten mit dem Blute des NB, dem „Blute der Besprengung", das um Liebe und Versöhnung zum Vater ruft, nicht wie Abel in seinem Blute um Rache.

V. 18 f. Es ist ein grandioses, farbenprächtiges Gemälde, das sich in diesen Versen entrollt. Auf der einen Seite ein Bild voll Aufruhr und Schrecken, auf der andern ein Leben voll Ruhe und Frieden. — ψηλαφᾶν = betasten [1]. — γνόφος = Finsternis; ζόφος = dunkles Gewölk; θύελλα = Sturm.

[1] Die ältesten Handschriften haben: *ψηλαφωμένῳ καὶ κεκαυμένῳ πυρί*, das übersetzt wird a) „zu einem berührbaren und angezündeten Feuer" oder b) „zu etwas Berührbarem und zu angezündetem Feuer". Diese Lesart bereitet sachliche und

Vgl. Dt 4, 11; Ex 19, 16 u. 19; 20, 18. — παραιτεῖσθαι kann heißen: flehentlich bitten, und etwas zu beschwören suchen, sich verbitten. Mit Rücksicht auf V. 25 muß die letztere Bedeutung, welche ein strafbares negatives Moment in sich schließt, gewählt werden. Dabei ist gedacht an Dt 5, 22 („wenn wir noch länger die Stimme Gottes hören, so müssen wir sterben" usw.).

V. 20 f. διαστέλλομαι = auftragen (auch an andern Stellen des NT gebraucht [1]); hier in passiver Bedeutung. — θίγῃ ist zweiter Aor. von θιγγάνω = berühren. — λιθοβολεῖν = steinigen. — φαντάζω = offenbar machen (Hapax leg. im NT). Der οὕτως-Satz muß als Zwischensatz gefaßt werden. — ἔντρομος = voll Zittern. — Ein derartiges Wort des Moses findet sich nicht im AT; es ist wohl der jüdischen Tradition entnommen.

V. 22 ist bildliche Sprache [2]. Gemeint ist die Wohnstätte Gottes und das messianische Himmelreich. Die Anschauung hat Paulinischen Gehalt: Gal 4, 26 wird dem irdischen Jerusalem und dem AB das „obere Jerusalem" als Heimstätte des NB entgegengestellt. Über die Konstruktion des Satzes herrschen verschiedene Auffassungen.

1. Der erste Teil des Verses wird zergliedert:

a) Σιὼν ὄρει — καὶ πόλει θ. ζ., Ἰερ. ἐπουρανίῳ.

b) Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θ. ζ., Ἰερ. ἐπουρανίῳ. (Die beiden ersten Substantiva werden zusammengenommen, und Ἰερ. ἐπουρ. ist Apposition zu beiden Substantiva.)

2. Der zweite Teil des Verses wird zerlegt:

a) μυριάσιν ἀγγέλων, — πανηγ. καὶ ἐκκλ. . . . [3]

b) μυριάσιν, ἀγγέλων πανηγ., — καὶ . . . oder μυριάσιν ἀγγέλων, πανηγύρει [4] — καὶ . . .

c) μυριάσιν· ἀγγέλων πανηγύρει . . . οὐρανοῖς (Myriaden, nämlich . . . [5]).

Die flüssigste Satzkonstruktion gibt die Annahme a, da sie nur eine Apposition enthält. Die μυριάδες (= Engel), auf welche vorher nichts hinwies, müssen näher bestimmt sein. Das vor πανηγύρει fehlende καί ist aus Gründen des Wohlklangs weggelassen, da unmittelbar καί folgt. Außerdem bilden πανηγύρει und ἐκκλησία zusammengenommen einen vollen abgerundeten Ausdruck. πανηγύρει als alleinstehende, abgerissene Apposition zu fassen, wäre ja an sich möglich, aber doch auffallend. — Zu μυρίαδες vgl. Dt 33, 2 (Septuag.); Ps 68, 18 (Septuag.); Dn 7, 10; Jud 14; Offb 5, 11. — πανήγυρις

---

formelle Schwierigkeiten. Neuere Handschriften haben: ψηλ. ὄρει καὶ κεκαυμένῳ πυρί. Diese Lesart beseitigt alle Schwierigkeiten; außerdem bekommt der Sionsberg in V. 22 sein entsprechendes Gegenglied. Es ist dabei eine doppelte Übersetzung möglich: a) betastbarer und von Feuer verzehrter Berg (vgl. Offb 8, 8) und b) betastbarer Berg und angezündetes Feuer. Da auch die kommenden καί immer ein neues Glied bringen, verdient letztere Übersetzung den Vorzug.

[1] Vgl. Mt 16, 20; Mk 8, 15; 5, 43; 7, 36; 9, 9; Apg 15, 24.

[2] Das Bild ruht auf der Anschauung des AT. Dort ist Sion der Sitz Gottes, die Stätte seiner Herrlichkeit und Huld, die Krone aller Schönheit, die Freude aller Welt (vgl. Ps 14 [13], 7; 48 [47], 12; 50 [49], 2; Is 24, 23; Joel 3, 5; 4, 17). Das Bild darf nicht gepreßt werden in dem Sinn, als ob die Christen sich im Himmel einen wirklichen Sion und eine theokratische Hauptstadt gedacht hätten. Vgl. Offb 21, 2.

[3] Seisenberger, Windisch, Cremer (S. 67).

[4] Die griechischen Exegeten, Riggenbach, Weiß. [5] Zill.

ist ursprünglich eine festliche Versammlung, an der das ganze Volk teilnimmt und wobei das religiöse Volksleben seinen Ausdruck findet[1]. Da mit dem Worte gern heidnische Vorstellungen sich verbanden, wird es recht selten gebraucht[2] und meist durch ἑορτή wiedergegeben. Gemeint ist damit die christliche Kirche auf Erden. Eine „Gemeinde von Erstgeborenen" war auch das atl Volk Gottes, nicht aber eine ἐκκλησία, welche den bleibenden Charakter einer πανήγυρις hatte[3]. Daß die noch kämpfende Kirche hier πανήγυρις heißt, darf bei den festlichen Tönen des Verses nicht wundernehmen. Freilich möchte man es auf den ersten Blick auffallend finden, daß so rasch vom Himmel zur Erde übergegangen wird, da die folgenden Bestimmungen wieder in den Himmel weisen. Man hat deswegen unter πρωτότοκοι auch schon die Gerechten des AB oder der ersten Christengeneration verstanden. Allein das folgende ἀπογεγρ. weist mit Sicherheit darauf hin, daß der Himmel erst in Aussicht steht. Das in ἀπογράφειν liegende, auch sonst im NT vorkommende Bild ist der Volkszählung entnommen[4]. πρωτότοκοι sind die mit Erstgeburtsrechten ausgestatteten Christen, weil sie als συγκληρονόμοι (= Miterben) des „Erstgeborenen Christus"[5] die Anwartschaft auf das himmlische Erbe haben (vgl. Ex 4, 22: „Israel ist mein erstgeborener Sohn"). — κριτῇ[6] θεῷ wird verschieden aufgefaßt: a) zu Gott, dem Richter von allen, oder b) zu einem Richter, dem Gott von allen, d. h. dieser Richter hat verheißen, allen im NB ihr Gott zu sein und ihnen alles zu gewähren (vgl. 8, 10)[7]. Die mehr wahrscheinliche Auffassung a darf aber jedenfalls nicht so gedeutet werden, als ob Gott als der furchtbare Richter für die Gläubigen hingestellt werden sollte, vielmehr in der Weise: ihr seid mit dem Richter der Welt schon vorher in Gemeinschaft getreten, oder: Gott ist der Beschützer und Helfer von allen, indem er Heil und Leben spendet. — Die δίκαιοι τετελειωμένοι sind die Angehörigen der triumphierenden Kirche, welche innerlich und äußerlich vollendet sind, d. h. ihr ewiges Ziel erreicht haben. Damit brauchen nicht ausschließlich verstorbene Christen gemeint zu sein (vgl. 11, 39 f.).

V. 24 klingen zwei Hauptthemen des Briefes zum letztenmal an: Jesus, der Mittler des NB, und die überragende Stellung des NB. All die ntl Herrlichkeit und Größe verdanken sie Jesus. — νέα (sonst καινή, vgl. 8, 8 u. 13; 9, 15) = der erst kurz entstandene, aber auch höhere Bund. Es sind zwei Vergleiche zusammengearbeitet: a) Jesu Bundesblut und das Bundesblut des AT (vgl. 9, 15 u. 19) und b) Jesu Blut und Abels Blut. „Blutbesprengung" bedeutet für den einzelnen: Aneignung der Erlösungsverdienste. — κρεῖττον = Besseres (Adjekt.). — παρὰ τὸν Ἄβελ ist prägnant = Abels Blut (vgl. 11, 4). Während Abel, d. h. Abels Blut zu Gott um Rache schreit, fleht Christi Blut um Verzeihung und Vergebung, um Zuwendung von Gnade und Liebe. Keineswegs will damit gesagt sein: auch Abels Blut hatte sühnenden Charakter[8]. Das Präsens in λαλοῦντι bezeichnet die fortdauernde Wirkung.

---

[1] *πρωτότοκοι* können nicht die Engel sein schon wegen des Attributs *ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρ.* Demgemäß kann *πανήγυρις* und *ἐκκλησία* auch nicht als Apposition zu *ἀγγέλων* gefaßt werden (gegen Seeberg).

[2] Ez 46, 11. Os 2, 11; 9, 5. Am 5, 31. [3] Vgl. Cremer a. a. O.

[4] Schon im AT kommt das Bild vom „Buche des Lebens" vor; vgl. Ex 32, 32; Ps 69 (68), 29; ferner Lk 10, 20; Phil 4, 3 und mehrere Stellen der Offb.

[5] Vgl. Röm 8, 17 u. 29.

[6] *κριτής* ist die Wiedergabe des hebräischen שֹׁפֵט und kann demnach doppelt aufgefaßt werden: a) Inhaber der vollziehenden Gewalt und b) derjenige, der zugunsten von jemand das Recht handhabt.

[7] Weiß. [8] Gegen Weiß.

V. 25. *βλέπετε, μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα*: Schauet zu, daß ihr Gott, der zu euch in der neuen Offenbarung redet, nicht abweist, — *εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἔφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα*: denn wenn die Wüstengeneration und damit Israel der Strafe nicht entging, da es Gott mit seiner auf der Erde sich abspielenden und mehr auf das Irdische abzielenden Offenbarung zurückstieß, — *πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι*: so werden viel weniger wir, das ntl Gottesvolk, straflos ausgehen, wenn wir Gott mit seiner direkt vom Himmel kommenden Offenbarung mit himmlischem Charakter verschmähen.

V. 26. *οὗ ἡ φωνὴ τὴν γῆν ἐσάλευσεν τότε*: Der mit seiner Allmacht am Sinai die Erde erschütterte, — *νῦν δὲ ἐπήγγελται λέγων*: nun aber durch eine neue, letzte Weltkatastrophe das bisherige Weltreich zum Abschluß bringen und das neue messianische Weltreich herbeiführen wird, wie dies Gott beim Propheten Aggäus verheißen hat . . .

V. 27. *τὸ δὲ „ἔτι ἅπαξ" δηλοῖ τῶν σαλευομένων τὴν μετάθεσιν ὡς πεποιημένων*: Wenn es heißt „noch einmal", d. h. zum letztenmal, so will dies besagen: es tritt eine Verwandlung des universellen erschütterten Kosmos ein, der von Gott geschaffen ist und damit ganz vom Schöpferwillen Gottes abhängt. — *ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα*: Die Weltkatastrophe hat den Zweck, daß dann ewige Stabilität und Ruhe folgt, wo es keine Erschütterung mehr gibt.

V. 28. *διὸ βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν*: Dieses neue messianische unerschütterliche Weltreich gehört uns; deshalb wollen wir auf den Gnadenwillen Gottes feinfühlig eingehen und uns so dankbar zeigen; — *δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ*: solcher Dank ist ein Gott wohlgefälliger Gottesdienst; — *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους*: dieser (Gottesdienst) Dank soll begleitet und getragen sein von Scheu und Furcht.

V. 29. *καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον*: Denn unser Gott gleicht in seinem Willen für das Heilige einem verzehrenden Feuer, indem er alles Unheilige vernichtet.

V. 25 bringt das schon 2, 2 f. und 10, 28 f. verwendete Motiv: Größerer Undank verdient größere Strafe (Schluß a minore ad maius). Wenn der Abfall schon im AB schwer gestraft wurde, so noch viel mehr im NT. Das Große, welches die neue Gnadenordnung gebracht, wird noch um einen weiteren wichtigen Punkt bereichert: die große, ewige Zukunft, welche den Christen geschaffen wird. Zugleich wird dadurch die furchtbare Allmacht Gottes ins Licht gesetzt und dadurch ein weiterer Beweggrund zu heilsamer Furcht gegeben. — λαλοῦντα: es muß die Einheit des Subjekts gewahrt werden; der Redende ist demgemäß Gott, der wie auf dem Sinai so im NT durch die ntl Offenbarung zu uns redet[1]. — ἔφυγον: Bezugnahme auf die Wüsten-

---

[1] Die Anhänger der Ansicht, daß wir im Hebr eine Rede haben, sehen in *λαλοῦντα* die Person des Redners. Allein die Beziehung des *λαλοῦντα* auf Gott ent-

generation Kap. 3. — παραιτησάμενοι: in ihrem dringenden Verlangen, mit weiteren Offenbarungen verschont zu werden, lag Widerwille gegen die Offenbarung überhaupt. — ἐπὶ γῆς und ἀπ' οὐρανῶν stehen zueinander im Gegensatz; beidemal ist χρηματίζοντα damit zu verbinden [1]. Es will damit der in V. 18 ff. betonte Gegensatz der beiden Offenbarungen noch einmal bündig zum Ausdruck gebracht werden: die alte Offenbarung spielte sich sozusagen auf der Erde ab (vgl. die starke Betonung des Diesseitigen in V. 18) und hatte dementsprechend einen niederen Charakter, in der ntl redete Gott direkt vom Himmel aus (durch Jesus). — Nach ἀποστρεφόμενοι ist φευξόμεθα zu ergänzen. — ἀποστρέφεσθαί τι oder τινα = verschmähen.

V. 26. σαλεύω = erschüttern. — τότε und νῦν sind Gegensätze. Die ersten beiden Glieder entsprechen sich nicht genau; statt einer realen Tatsache ist im zweiten Glied die Aggäusverheißung angegeben, aus der die betreffende Tatsache folgt. Die Weissagung ist aus Agg 2, 6 frei zitiert [2]. Durch οὐ μόνον — ἀλλὰ καί soll das zweite Glied stark hervorgehoben werden. Man darf aus der Stelle nicht zu viel herauspressen wollen; es wird doch fraglich sein, ob, wie viele Exegeten annehmen, gesagt werden will, daß die Beschränkung des Erdbebens bei der ersten Offenbarung zugleich ein Anzeichen ihres beschränkten Charakters sei, dagegen das allumfassende Erdbeben auf die Erhabenheit des ntl Gottesreiches hinweise. — Von einem Erdbeben spricht das Buch Exodus nicht ausdrücklich; ein solches konnte aber aus den sonstigen elementaren Ereignissen erschlossen werden und wird auch sonst vorausgesetzt (vgl. Ps 77 [76], 19).

V. 27. Das ursprünglich unwichtige „noch einmal“ wird gepreßt und gedeutet: noch einmal, zum letztenmal. — πεποιημένων (Neutr.) = geschaffen und damit vom Schöpfer abhängig. — Der ἵνα-Satz wird am besten von

---

hält keinerlei Gewalttätigkeit und ist viel innerlicher und dem Zusammenhang ganz entsprechend. — Andere Exegeten deuten λαλοῦντα und demgemäß auch τὸν ἀπ' οὐρανῶν auf Jesus, der das Evangelium vom Himmel brachte oder in den Himmel erhöht sein Wort an uns ergehen läßt; der enge Anschluß an λαλοῦντι in V. 24 scheint diese Auffassung zu verlangen. Allein λαλοῦντι in V. 24 hat einen spezifischen, engeren Sinn, während mit λαλοῦντα in V. 25 die Offenbarung überhaupt gemeint ist. Außerdem wird durch die Beziehung auf Jesus die Einheitlichkeit mit dem folgenden Vers geschildert. Man müßte geradezu eine Theophanie Jesu auf dem Sinai annehmen. — Andere denken an Moses oder an einen Engel, der im Auftrag Gottes sprach.

[1] Andere beziehen ἐπὶ γῆς zu ἔφυγον. Allein daß die Wüstengeneration auf Erden der Strafe nicht entging, scheint selbstverständlich zu sein. — Die Lesart ist schwankend: am besten bezeugt ist ἐπὶ γῆς παρ. τ. χρ. und τὸν ἐπὶ γῆς παραιτησάμετοι χρ.

[2] Agg 2, 6 wird das Volk ermutigt, den begonnenen Tempelbau fortzusetzen. Denn der endgültige Sturz der heidnischen Weltmächte steht bevor. „Noch einmal“ wird der Herr alles erschüttern, nachdem er schon einmal beim Sturz des babylonischen Reiches durch Kyros eine solche Erschütterung hat stattfinden lassen. „Noch einmal [eine kleine Weile ist es] erschüttere ich den Himmel und die Erde, das Meer und das Festland. . . . Größer wird die künftige Herrlichkeit dieses Hauses sein.“ Gemeint ist zunächst der erstehende jüdische Tempel; aber die Prophetie enthält übervolle Züge und wurde darum als ein Hinweis auf die messianische Kirche, und zwar in ihrem vollen Ausbau in der messianischen Endzeit, aufgefaßt. Bestimmend für die messianische Auffassung waren noch besonders die Verse von den Vorgängen im Kosmos.

μετάθεσις abhängig gedacht. Zunächst möchte man allerdings versucht sein, in πεποιημένων das Beziehungswort zu sehen = schon in der ersten Schöpfung war das Ewige geplant. Allein die μετάθεσις würde dabei nicht recht zum Ausdruck kommen. Eine eschatologische Endkatastrophe ist auch an andern Stellen der Heiligen Schrift prophezeit[1].

V. 28. ἔχωμεν χάριν ist etwa Gegensatz von „ὑστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος"; gemeint ist der Dank durch das praktische Leben, ein feinfühliges Eingehen auf die Gnaden und Absichten Gottes[2]. — εὐαρέστως = angenehm. — Die βασιλεία ἀσάλευτος ist das ewige Gottesreich. — λατρεύειν ist im allgemeinsten Sinn gebraucht: Gottesdienst üben durch ein warm-christliches Leben. Das Präpositionalobjekt μετὰ εὐλαβείας[3] kann zu ἔχωμεν bezogen werden oder auch zu λατρεύωμεν; in letzterem Fall mußte es stark hervorgehoben werden: und zwar soll es ein Gottesdienst sein mit Furcht und Zittern.

V. 29. καὶ γάρ ist Begründungspartikel. Falsch ist demgemäß die Auffassung: auch unser Gott wie der des AT. Gott ist gerecht und unveränderlich; demgemäß bestraft er den Bruch der Treulosigkeit. Es darf also nicht gesagt werden, die düsteren Schatten des AT lagern auch noch über dem NT. — καταναλίσκω = verzehren. Gott ist wie eine Feuersglut, welche Gottwidriges vernichtet. Das Wort ist genommen aus Dt 4, 24.

Liebespflichten, Ehepflichten, christliche Zufriedenheit und Prinzipientreue. (13, 1—16.)

(13, 1) Die Bruderliebe soll (unter euch) walten für und für. (2) Die Gastfreundschaft komm' euch nicht aus dem Auge; denn (gastliche Gesinnung wurde reich schon gesegnet): manche haben, ohne daß sie es wußten, Engel in ihrem Hause beherbergt. (3) Der Gefangenen gedenkt mit einem Herzen, das die Fesseln an sich selber empfindet, der Mißhandelten als solche, die auch Menschenkleid tragen. (4) In Ehren stehe die Ehe bei allen, das eheliche Bett soll unbefleckt bleiben; denn über Unzüchtige und Ehebrecher wird das strenge Gericht Gottes ergehen. (5) Euer Charakter sei frei von (schmutziger) Geldsucht; seid vielmehr zufrieden mit dem, was das Leben euch in den Schoß wirft. Von Gott selber kommt ja das (trostvolle) Wort: „Auf keinen Fall will ich meine Hand von dir zurückziehen oder dich allein lassen." (6) Getrost also können wir sprechen: Der Herr ist mir Helfer; nicht will ich mich fürchten. Was will mir ein Mensch anhaben? (7) Denkt an eure geistlichen Leiter, welche euch das Wort Gottes verkündigt; nehmt euch den Gang ihres Wandels zu Herzen und ahmt dann nach ihren Glauben. (8) Jesus

---

[1] Is 65, 17 f.; 66, 22 („neuer Himmel und neue Erde"); 2 Petr 3, 10 ff. (volle Auflösung der Welt); Offb 21, 1 („neuer Himmel und neue Erde"). Die Eschatologie des Hebr steht mit ihrer Welterschütterung keineswegs im Gegensatz zu der in den übrigen Schriften des NT, welche eine Verjüngung des Kosmos erwähnen. Der Hebr redet ja nicht von einer vollständigen Vernichtung von Himmel und Erde; anderseits ist bei der „Verjüngung" keineswegs gesagt, daß diese ganz friedlich vor sich gehe.

[2] Drei Lesarten sind vertreten: a) *ἔχωμεν — λατρεύομεν*, b) *ἔχωμεν — λατρεύωμεν* (Hortativ), c) *ἔχομεν — λατρεύομεν*. Am besten ist b bezeugt. Die beiden Konjunktive nehmen sich aber etwas schwerfällig aus; vgl. übrigens den imperativischen Relativsatz 13, 7; a ist für uns flüssiger.

[3] Die am besten beglaubigte Lesart ist *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους*, daneben *εὐλαβείας καὶ αἰδοῦς* und *αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας*.

Christus ist immer derselbe: gestern und heute und in alle Ewigkeit. (9) Laßt euch nicht verführen durch allerhand fremdartige Lehren; denn durch Gnade solltet ihr das Herz zu festigen suchen, nicht aber durch (äußere Mittel wie) Speisen, welche denen keinerlei Frucht abwarfen, die mit ihnen sich abgaben. (10) Wir haben einen Altar mit einem Opfer, von dem zu essen die Diener des Zeltes nicht befugt sind[1]. (11) Wird ja doch (beim großen Sühnopfer) das Fleisch derjenigen Tiere, deren Blut als Sühne ins Allerheiligste vom Hohenpriester gebracht wird, außerhalb des Lagers verbrannt (und wird so dem Genusse entzogen). (12) Deshalb hat auch Jesus, um mit dem eigenen Blute ein volles Sühnopfer fürs Volk zu sein, draußen vor dem Tore gelitten. (13) Zu ihm denn wollen wir hinausgehen und damit das Lager verlassen[2], indem wir seine Schmach tragen. (14) Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern der kommenden streben wir zu. (15) Durch Jesus nun (unsern Hohenpriester) wollen wir allezeit Gott ein wahres Opfer, ein Lobopfer, darbringen, ich meine das Jubelopfer der Lippen, die seinen Namen freudig bekennen. (16) Außerdem vergeßt nicht das Wohltun und Mitteilen; an solchen Opfern hat Gott sein Wohlgefallen.

Sinn: Um euer Haupt sei stets die Krone der Nächsten- und Menschenliebe gewunden. Möge der Strom der Liebe nicht stocken, sondern Welle auf Welle zwischen euch Christen hin- und zurückeilen! Die Bruderliebe mit ihrer Seelensympathie und Seelenharmonie möge nichts von ihrem starken, weichen Klange verlieren! Vergesset nicht, denen, die bei euch anklopfen, eure Türe gastlich zu öffnen. Da ja überall feindliche Augen uns groß anstarren und ein eisiger Hauch die Christen empfängt, gebt mit Freude ein wirtlich Dach denen, die solches bedürfen. Ein großer Segen ruht darauf: manch gastliches Haus genoß schon die Ehre, Engel bei sich aus- und eingehen zu sehen. In euer warmes, mitfühlendes Herz seien die Gefangenen geschlossen; das sollen keine fremden Ketten sein, die euch nicht weh tun; bringt den hart Mitgenommenen euer Bestes entgegen: feinfühliges Sicheinleben auf Grund gleicher Menschennatur. Die Leidtragenden sind wie ein Spiegel, in dem wir uns selber beschauen. Seid volle Christenpersönlichkeiten im ehelichen Leben; dumpfe Menschensinnlichkeit sei gebunden durch höhere geistige Liebesenergie. Heilige Liebe nenn' ich die Ehe, eine Lieb' mit Verantwortlichkeiten. Fern sei aller schlaffe Naturalismus, wo man die eigene Ehe entweiht und mit freventlicher Dirnengesinnung ins stille, heilige Reich des andern einbricht. Die mit gemeiner Liebe wird Gott richten. Seid keine silberhungrigen Seelen, die nur Sinn haben fürs rollende Geld; behaltet den Sinn für das Große und seid so zufrieden mit dem, was ihr habt. Meistert die blaßwangige Sorge! Hat nicht der Herr selber uns gelehrt, gelassen der blassen Zukunft mit ihren Rätseln entgegenzuschauen? Hat er nicht selber gesagt: „Kein einsamer Kämpfer sollst du sein; ich leih' dir meinen Schutz; ich brech' dir das Brot"? Bei solchen Worten wird wieder der Atem uns leichter; das wirkt, wie wenn der Sommertag einem Kranken ins trübe Gemach fällt.

---

[1] Sinn: Wir haben ein vollkommenes Sühnopfer; Teilnahme an jüdischen Opferspeisen ist damit nicht vereinbar.

[2] Sinn: die Beziehungen zur jüdischen Religion aufgeben.

Trostdurchglüht dürfen wir nun sagen: „Der Herr ist mein Arm, der Herr ist mein Mut; ich trutz' den feindlichen Menschen." „Gott hilft!" Das ist das tiefste Erleben der jüdischen Volksseele, die Lebenserfahrung eines ganzen Volkes, errungen in hundertjährigem Kampf, das Vermächtnis der heiligen Geschichte an die einzelne leidgedrückte Seele. Das Bild eurer Seelsorger, die euch die Frohbotschaft gebracht, steh' immerdar mit seinen leuchtenden Zügen in diesen kritischen Tagen euch vor den Augen. Diese eure geistlichen Väter waren Vollblutgestalten des Glaubens; in ihrem Tode noch waren sie Propheten heiliger Treue gegen Jesus und zuversichtlichen Glaubens; sie waren getreu bis in den Tod. Ihnen macht's nach! Ihr habt keinen Grund, kleinmütig zu sein; nimmer könnt ihr verarmen, alle Glücksmöglichkeiten bietet euch Jesus, der ntl Mittler; er ist nicht ärmer geworden, sein Reichtum wird nicht abnehmen, Jesus ist immer derselbe: gestern wie heute und in den unübersehbaren Jahrmillionen der Zukunft. Als Erhöhter ist er der ewig Lebendige, der ewige Hirte und Hohepriester der Seinen. Freilich umsingt euch der Nachtgesang der Verführung: „Tiefer herein in Jehovas Tempel, legt den übermodernen Christensinn ab, ziehet das Judenherz an und feiert mit bei den gottgefälligen **Opfermahlzeiten.** Ihr sollt wieder fromm werden und die heilige Judeneinheit herstellen! Der Preis für eure Bekehrung sei das Anerbieten eines ungetrübten, sonnenheiteren Lebens." Das ist ein seltsamer Ruf, der euch weit abführt von der christlichen Heimat; das sind fremdartige Klänge und Lehren, die sich nicht vertragen mit dem christlichen Glauben — doppelt gefährlich, weil sie so unschuldig klingen. Das wäre ein Synkretismus, der die volle Verschüttung des christlichen Glaubens bedeutet. Da gilt es, die Augen offenzuhalten. In die alte Opferromantik sollt ihr euch wieder hineinstürzen, den alten Opfermaterialismus wieder mitmachen, der doch so kalt ließ und keinerlei Frucht für das Innere brachte? **Opferspeise im NT ist ein schriller Widerspruch in sich selbst.** Für eine derartige Lebensäußerung hat der neue Glaube keinerlei Raum mehr. Wir in der neuen Gnadenordnung haben ja ein vollkommenes Sühnopfer, und mit einem Sühnopfer ist auch vom jüdischen Standpunkte aus ein Opfermahl schlechthin unvereinbar. Deswegen wird ja am großen Sühntag das Opferfleisch des Sühnopfers draußen verbrannt und dadurch dem Genusse vollständig entzogen. So hat auch Jesus draußen vor dem Tore gelitten; sogar den kleinsten Punkt wollte Jesus erfüllen, nur um zu zeigen, daß sein Opfer ein vollkommenes Sühnopfer sei und keine Surrogate mehr brauche. — Deswegen kein entgegenkommendes Augezudrücken, keine weichen Kompromisse mit dem jüdischen gesetzlichen Opferstandpunkt! Es ist falsch, wenn ihr saget: wir befinden uns in einem Dilemma. Nein, die Lage ist klar: Wir wollen mit fester Treue unser christliches Prinzip wahren, heilige Neinsager sein und lieber den Mutterboden unserer früheren religiösen Heimat verlassen. Jesus hat uns ja das Beispiel dazu gegeben: draußen vor der Stadt hat er gelitten und so den Bruch vollzogen mit dem jüdischen Volke. Mit Jesus wollen wir's halten: hinaustreten aus der jüdischen Gesetzesatmosphäre in die judenferne christliche Einsamkeit und

Jesu schmachvolle Isolierung teilen. Auch wenn's Schmach und Verfolgung kostet; Vater- und Mutterland ist nicht die Erde hienieden, sondern die überirdische, kommende Stadt. Ja, ein Opfer wollen wir allezeit Gott darbringen, aber nicht ein jüdisches, das Zweifel enthält an der Gnadenfülle Jesu, sondern eines in christlichem Sinne: ein Opfer des Dankes, das uns Jesus vermittelt, der all unsere Anliegen vor Gott bringt, ein geistiges Opfer, das unserem Herzen und unsern Lippen entstammt, nämlich das offene, freudige Bekenntnis der Erlösungstat Gottes. Damit sollt ihr das Opfer wohltuender und mitteilender Liebe verbinden; das ist entsprechender als Teilnahme am Opfermahl, dem materiellen, Gottes unwürdigen Scheinopfer.

V. 1. *ἡ φιλαδελφία μενέτω*: Die Bruderliebe soll ungeschwächt weiterdauern; gerade in dieser Zeit der Anfechtung müßt ihr euch eng zusammenschließen und euch ganz angehören.

V. 2. *τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε*: Vergeßt nicht, die Gastfreundschaft immer zu üben; wo es so viele Christen gibt, die ihr Glaube arm gemacht hat, seid ihr doppelt dazu verpflichtet. — *διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους*: Dieser gastliche Sinn war schuld, daß manche, ohne daß sie es wußten, Engel beherbergen durften. Gastfreundschaft wird vom Himmel gesegnet.

V. 3. *μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων ὡς συνδεδεμένοι*: Gedenket in herzlicher Teilnahme der Gefangenen und suchet ihre Lage zu erleichtern, wie wenn ihr selbst mitgefangen wäret; ihre Fesseln seien eure Fesseln. Dieses Empfinden müßt ihr haben als Glieder ein und desselben Organismus. — *τῶν κακουχουμένων ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι*: Mit den Mißhandelten habt ein echt menschlich Empfinden, da ihr ja auch Menschen seid, da ihr spürt, wie weh Mißhandlung tut, und selber Schmerzen zu tragen habt.

V. 4. *τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος*: Die Ehe soll bei allen in Ehre stehen und heilig geachtet werden; das Ehebett soll nicht durch unlautere Sünden befleckt werden. — *πόρνους γὰρ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός*: Menschen mit niederer sinnlicher Lust und solche, die mit brutaler Sinnengewalt das Eheleben anderer zerreißen und beschmutzen, wird Gott richten.

V. 5. *ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος*: Der Charakter sei frei von niederer Geldgier, huldiget nicht dem Mammonismus, — *ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν*: indem ihr euch begnügt mit dem, was ihr habt, und so eine heilige Zufriedenheit zeigt; — *αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν· οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλείπω*: denn Gott selbst hat ja gesagt: „Ich werde meine Hand nicht von dir zurückziehen noch dich verlassen" —

V. 6. *ὥστε θαρροῦντας ἡμᾶς λέγειν: κύριος ἐμοὶ βοηθός, καὶ οὐ φοβηθήσομαι, τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος*: so daß wir voll Trost sprechen:

„Der Herr ist mein Helfer; ich werde mich nicht fürchten, kein Mensch kann mir etwas anhaben."

V. 7. *μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν*: Denkt in eurer Notlage an eure geistlichen Führer, — *οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*: die ja euch das Evangelium gebracht; — *ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν*: betrachtet den Ausgang ihres Wandels; bei ihnen gilt: „Wie gelebt, so gestorben"; ihr starker Glaube und ihr standhaftes Ausharren sei euch ein Vorbild in den Tagen eurer Not.

V. 8. *Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας*: Jesus Christus ist immerdar unser Vermittler; er verdient unser volles Vertrauen; demgemäß verlieret nicht den Glauben an ihn.

V. 9. *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε*: Lasset euch nicht hin- und hertreiben und verführen durch allerhand fremdartige Lehren, die sich mit unserem Glauben an Jesus keineswegs vertragen; — *καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν*: denn es ist entsprechend, daß durch Gnade das Herz gefestigt und das religiöse Bedürfnis befriedigt werde — *οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατήσαντες*: nicht durch Opferkultus und Opfermahlzeiten, wobei die, die sich damit abgaben und daran hingen, keinen Nutzen, nicht das wahre innere Heil, die wahre Gottesgemeinschaft und den wahren Frieden zu erlangen vermochten.

V. 10. *ἔχομεν θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες*: Wir haben einen Altar nebst Opfer, von dem zu essen die, welche dem Zelte dienen, keine Befugnis haben. Denn es ist das vollkommene, dem Sühnopfer am Versöhnungstage entsprechende Sühnopfer.

V. 11. *ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζῴων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς*: Das Sühnopfer am Versöhnungstage hat keine Opfermahlzeit; denn es wird das Fleisch der Sühnopfertiere, deren Blut als Blut der Versöhnung ins Allerheiligste durch den Hohenpriester gebracht wird, außerhalb des Lagers verbrannt.

V. 12. *διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν*: Ebendeswegen hat auch Jesus, um dem Charakter des Sühnopfers Rechnung zu tragen und das Volk durch das eigene Blut zu entsühnen, zu heiligen und in volle Gemeinschaft mit seinem Vater zu bringen, außerhalb des Tores gelitten.

V. 13. *τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς*: Deshalb, weil Jesus das wahre Sühnopfer dargebracht und zugleich die Zusammengehörigkeit mit seinem Volke aufgegeben hat, wollen wir

uns rückhaltlos an Jesus, den ntl Mittler, anschließen, ohne durch Teilnahme an den kultischen Opfern und den Opfermahlzeiten wieder dem Judentum und dem jüdischen Geist zu verfallen; wir wollen die von Jesus vorgezeichnete Scheidung vom Judentum ernstlich vollziehen, ohne äußere Rücksicht.

V. 14. *οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν*: Dieser vollständige Bruch mit der alten religiösen Heimat mag wohl schmerzlich und mit Mißlichkeiten verbunden sein, aber unsere Sehnsucht geht ohnehin in die Ferne, der bleibenden, unveränderlichen Heimatstadt zu.

V. 15. *δι᾽ αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ*: Ein Opfer freilich wollen wir Gott immerdar darbringen, aber ein solches, das Jesus, nicht der jüdische Priester vermittelt, kein äußerlich materielles, sondern ein innerliches, pneumatisches, — *τοῦτ᾽ ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*: nämlich die Frucht der Lippen, die Gottes Namen und seine Großtat der Erlösung offen bekennen.

Die 13, 1—17 gegebenen Mahnungen setzen die 12, 14 gegebene Mahnung fort. Man hat sich schon am allgemeinen Charakter der Mahnungen gestoßen. Indes enthalten auch andere Briefe paränetische Gedanken mehr allgemeiner Art. Auch in der Predigt eines modernen Seelsorgers werden die moralischen Sätze nicht immer auf individuelle Verhältnisse zugeschnitten sein. Zudem haben V. 3, 5 und 6 doch einiges individuelle Gepräge. Mit der Aufforderung zur Bruderliebe verlangt unser Seelsorger in der Fremde eine tiefe, echt biblische Aszese[1]. μενέτω und ἐπιλανθάνεσθε besagen, daß die betreffenden Tugenden bis jetzt nicht fehlen (6, 10; 10, 33), sondern nur erhalten werden müssen. In erster Linie sollen die Christen im christlichen Kreise dieselben pflegen; aber damit wird nicht etwa einem partikularistischen Geiste das Wort geredet. Denn angesichts des feindseligen Verhaltens der Juden bedeutet diese scheinbare Verengerung der sozialen Gefühle eine Art Selbsthilfe.

V. 2. Die φιλοξενία soll geübt werden mit Rücksicht auf die materielle Notlage, in welche die Christen durch Güterkonfiskation und andere Schikanierungen kommen konnten[2]. Sie soll geübt werden wegen des hohen Segens, der auf ihr ruht. Gedacht ist wohl an das Erscheinen der Engel bei Abraham und Sara und Lot (Gn Kap. 18 u. 19). Ein kindlich frommer Hauch liegt über diesem Verse, und mancher aus der Urgemeinde mochte dabei denken: Auch jetzt noch öffnen sich die Himmelspforten und Engel erscheinen zum Besuche bei Menschen. Und wenn sie auch nimmer erscheinen, e i n Gast sitzt doch unsichtbar am Tische, Jesus[3].

V. 3. συνδεδεμένοι erinnert an den Organismus, zu dem die Christen verbunden sind[4], ὄντες ἐν σώματι an das menschliche Fühlen (vgl. Kap. 5). Während δέσμιοι eine ganz spezielle Lage ausdrückt, bezeichnet κακουχούμενοι eine Notlage im allgemeinen.

---

[1] Röm 12, 10. 1 Thess 4, 9. 2 Petr 1, 7.

[2] Vgl. Job 31, 32; Röm 12, 13; 1 Tim 3, 2; Tit 1, 8; 1 Petr 4, 9.

[3] Vgl. Mt 25, 35 ff. [4] 1 Kor 12, 26.

V. 4. τίμιος sc. ἔστω. Falsch ist also die Auffassung. welche ἐστιν ergänzt und sagt, der Vers enthalte ein Werturteil und wolle die Erlaubtheit der Ehe gegenüber radikalen Angriffen[1] und niederer Taxierung, wie sie in der Aszese der katholischen Kirche ausgedrückt sei, verteidigen. — ἐν πᾶσιν ist maskulinisch zu fassen. Die standesgemäße Keuschheit wird betont. — πόρνος ist der mehr allgemeine Begriff für die Sünde der Unkeuschheit, μοιχός berücksichtigt eine besondere Art. Die Gefahr zur Unlauterkeit kam nicht bloß von den libertinischen Anschauungen der Heiden, sondern auch von Christen, welche den christlichen Individualismus in falschem Sinne auslegten (1 Kor 6, 12).

V. 5 mahnt zum Gottvertrauen inmitten der finanziellen Notlage; vgl. dazu Mt 6, 25 ff. und 1 Tim 6, 6. ἀφιλάργυρος (ein hellenistisches Wort) = frei von Geldliebe; auch 1 Tim 3, 3. Verworfen wird das ungeordnete Streben nach Geld und Gut[2]. ἀρκεῖσθαι = sich begnügen. Das Gotteswort ist ein freieres Zitat[3]. — οὐ μή ist echt griechisch = du brauchst dich nicht zu fürchten, daß . . . — ἀνῶ ist Konj. Aor. von ἀνίημι = loslassen.

V. 6. Das Zitat ist ein Vers aus einem Siegeslied Israels. Die ganze Geschichte Israels ist ein Beweis, daß Gott sein Volk und damit auch den einzelnen nicht verläßt.

V. 7 f. werden am besten in den Gedankengang von V. 5 und 6 hineingestellt: Der Glaube eurer Vorsteher soll euch im Leidenskampfe ermuntern. πίστις ist also nicht der dogmatische, korrekte Glaube im Gegensatz zu Irrtümern, sondern der Glaube als eine den Menschen erfassende Lebensmacht (wie Kap. 11). Zu den atl Glaubensvorbildern treten noch weitere ntl, die den Lesern ganz nahe standen. Die ἡγούμενοι sind leitende Persönlichkeiten (vgl. Kap. 2), welche eine seelsorgerliche, autoritative Stellung einnahmen. Der Auffassung, daß diese Vorzugsstellung lediglich charismatischer Art gewesen sei, ist V. 17 nicht günstig. — ἡγούμενοι ist gleichbedeutend mit πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι, ποιμένες, προιστάμενοι[4]. — λαλεῖν τὸν λόγον ist allgemein = das Wort Gottes verkündigen. Es brauchen also nicht die eigentlichen Gründer der Gemeinde gemeint zu sein; in der Gemeinde von Jerusalem wären dies Petrus und Johannes. — ἀναστροφή, das häufiger im NT vorkommt, bezeichnet die ganze praktische Lebensrichtung, den vom Glauben bestimmten moralischen Wandel. — ἔκβασις = Ausgang. Gemeint ist das vom Glauben

---

[1] Allerdings sieht Paulus sich genötigt, hyperaszetischen Tendenzen entgegenzutreten, welche die Ehe als unerlaubt hinstellen oder Speiseverbote ins Feld führen; vgl. 1 Tim 4, 3; 1 Kor 7, 1 ff.; Röm 14, 1 ff.; Kol 2, 16 ff.

[2] Vgl. K. Benz, Die Ethik des Apostels Paulus (Freiburg i. Br. 1912) 153—155.

[3] Der Wortlaut stammt aus Dt 31, 6 u. 8 (bzw. 1 Chr 28, 20); nur ist hier die dritte Person = er wird dich nicht loslassen. Aber es finden sich auch Stellen mit ganz ähnlichem Wortlaut in der ersten Person (Jos 1, 5. Gn 28, 15). Auffallend ist, daß Philo das Zitat in demselben Wortlaut hat. Vielleicht war es ein Spruch, der kursierte, oder Philo und Hebr schöpften aus einer andern Textüberlieferung der Septuaginta.

[4] *ἡγούμενος* ist ursprünglich ein weltlicher, staatlicher Beamter. Aus dem Profangebrauch wurde das Wort ins Religiöse übertragen. Auch die Vorsteher der jüdischen Gemeinde heißen *ἡγούμενοι*. Harnack will aus der Bezeichnung *ἡγούμενοι*, welche für die Leiter der römischen Gemeinde nachgewiesen sei (erster Klemensbrief und *προηγούμενοι* bei Hermas), schließen, daß der Brief nach Rom gerichtet sei. Allein der erste Klemensbrief benutzt ja den Hebr; also kann diese Bezeichnung auch vom Hebr herübergenommen worden sein.

getragene Sterben. Eindrucksvoller wirkt der Hinweis, wenn das Martyrium gemeint ist. An Petrus und Paulus bei den ἡγούμενοι zu denken, ist nur bei der recht zweifelhaften Voraussetzung der heidenchristlichen Adresse möglich. Nimmt man als Adressaten die palästinensischen Judenchristen an, so wären etwa die beiden Jakobus gemeint.

V. 8. Konstruktion: 1 Subjekt (Ἰησοῦς X.), 1 Prädikat (ὁ αὐτός sc. ἐστιν) und 3 Zeitbestimmungen, von denen die letzte des Nachdruckes wegen am Schluß steht. Zur Gegenüberstellung der Zeitadverbien vgl. 1 Mk 9, 44; Sir 38, 22. Mit χθές ist die Zeit der ἡγούμενοι gemeint; zu ὁ αὐτός vgl. Röm 10, 12. Der Vers klingt wie ein Programmsatz und hat die verschiedenartigsten Deutungen erfahren. Gern wird er im Zusammenhang mit den folgenden Versen in dogmatischem Sinn gedeutet: Christus bedeutet Verewigung der Wahrheit; seine Lehre ändert sich nicht. Oder man sieht darin ein Zeugnis für den Ewigkeitscharakter Christi: Christus ist präexistent und postexistent[1]. Oder: Jesus muß immer im Mittelpunkt unseres Glaubens stehen.

V. 9. Zur Warnung vor religiösen Schwankungen vgl. Eph 4, 14. Die διδαχαί werden die praktische Tendenz verfolgt haben, die Christen für jüdische Kultmahle zu gewinnen und sie dadurch nach und nach wieder voll ins Judentum hereinzuziehen. Durch Mischung christlicher Glaubensbestandteile mit jüdischen Anschauungen mochten wohl da und dort schon synkretistische Vorstellungen entstanden sein[2]. ποικίλος = mannigfach. — ξένος = dem wahren Glauben fremdartig. Zu καλόν vgl. Röm 14, 21 und Mt 18, 8 (καλὸν — ἤ es ist besser als). Die fremdartigen Lehren mit ihren βρώματα bringen, seitdem der Erlöser erschien, nur eingebildete Scheingnade, während Christus mit seiner χάρις (= Erlösungsgnade) unserem religiösen Bedürfen voll entgegenkommt. Der hier ausgesprochene Gedanke ist nicht neu; er ist in den früheren Ausführungen bewiesen worden. βεβαιοῦν = festmachen im Glaubens- und Gnadenleben[3]. — ἐν οἷς wird am besten zu περιπατήσαντες gezogen. Der Satzbau ist gut griechisch. περιπατεῖν = wandeln in sittlich-religiösem Sinn, ein Wort aus dem Paulinischen und Johanneischen Sprachgebrauch (Wiedergabe des hebräischen הָלַךְ).

V. 10 ist ein vielumstrittener Vers. Für die Auslegung kann zunächst nur der vor uns liegende biblische Text und der ganze Zusammenhang maßgebend sein. V. 9—15 bilden, wie bereits bemerkt, eine Gedankeneinheit. Die βρώματα in V. 9 führen uns ins jüdische kultische Opferleben hinein, V. 11 führt den jüdischen Opfergedanken in charakteristischer Weise und jüdischer Vorstellungsform weiter und bildet zugleich eine Begründung von V. 10. Was liegt nun in der Mitte? V. 10 sagt in etwas eigenartiger,

---

[1] So schon Euthymius. Die alten griechischen Erklärer, welche mehrere Erklärungen bieten, geben noch eine andere Auslegung: es wird kein anderer bei der Parusie wiederkommen als der Gekreuzigte.

[2] Andere Exegeten verstehen unter *βρώματα* 1. die mosaischen Speisegesetze nach Hebr 9, 10, welche auf dem Apostelkonzil verworfen wurden (die griechischen Exegeten, Estius, Thomas, Seeberg); 2. über das Gesetz hinausgehende außerordentliche Speisevorschriften (vgl. Röm Kap. 14; Kol 2, 16—23; 1 Tim 4, 3 ff.); 3. Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten. In dem ersten und zweiten Falle wäre Hebr 13, 9 eine Enthaltung, nicht ein Genuß gemeint. Da die Verse 9—15 einen einheitlichen Gedanken bilden, müssen diese Erklärungen mit Rücksicht auf V. 10 und 11, wo offenkundig vom jüdischen Opfer die Rede ist, abgelehnt werden.

[3] Es ist ein echt Paulinisches Wort. Die Verbindung mit persönlichem Objekt ist der Profangräzität fast fremd.

umständlicher Weise: Wir haben ein vollkommenes Sühnopfer (ganz allgemein ausgedrückt), oder: Die Idee des großen Versöhnungstages ist im Opfer Christi realisiert. Auf den ersten Blick mag diese Auslegung befremden. Wer aber weiß, in welch feinpsychologischer Weise der Hebr durch jüdische Vorstellungsformen christliche Gedanken zu decken weiß, wird diese Erklärung verständlich finden. — θυσιαστήριον: Altar mit dem dazu gehörigen Opfer [1]. φαγεῖν muß wegen der Beziehung zu βρώματα ein eigentliches Essen bedeuten, nicht ein Essen in übertragenem Sinn. Mit οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες sind die jüdischen Priester gemeint. Der Hebr schließt sich aufs gewissenhafteste an die Kultbestimmungen der Thora an, an unserer Stelle an den während der Wüstenwanderung geübten Opferdienst (V. 11). Danach aber haben nur die Priester gewisse Rechte bezüglich des Genusses von Sühnopfern [2]; also konnte auch nur von den Priestern ausgesagt werden, daß sie keine Rechte haben. Sühnopfer, welche die Priester für ihre eigene Person oder für die Gemeinde darbrachten, durften nicht genossen werden. Zudem ist hier noch an den Sühnopfertag gedacht, wo das Sühnopfer außerhalb des Lagers verbrannt wurde (Lv 13, 10). — σκηνή ist hier das räumliche, irdische Zelt, nicht etwa in übertragenem Sinn die atl Ordnung und das Judentum. — λατρεύειν (ein vorzüglich den Lukasschriften und dem Hebr [3] angehöriges Wort) bezeichnet hier den eigentlichen Opfer- und Tempeldienst [4].

Eine andere Auslegung denkt bei V. 10 an das sakramentale eucharistische Opfer [5]. Schon die große Anzahl der Vertreter dieser Ansicht zwingt, dieser Auslegung die nötige Ehrfurcht entgegenzubringen. Das Verdienst dieser Ansicht besteht darin, daß sie das φαγεῖν als wirkliches Essen nachdrücklich betont. Sie kann sich berufen auf ähnlichen Gedankenzusammen-

---

[1] Das Wort wurde wohl erst im hellenistischen Sprachkreise gebildet und von der biblischen Gräzität bevorzugt im Gegensatz zu βωμός, das mehr den heidnischen Altar bezeichnet.

[2] Lv 6, 19 22; 7, 6; 10, 17. [3] 8, 5; 9, 9; 10, 2.

[4] Der Verfasser legt allen Wert darauf, festzustellen, daß er ganz von sich aus, lediglich auf Grund des Textes, auf diese Erklärung gekommen ist. Erst später hat er gesehen, daß diese Erklärung auch von Weiß und Riggenbach vertreten wird.

[5] Euthymius, Ökumenius, Theophylakt (Chrysostomus ist nicht klar), Cornelius a Lapide. — In neuerer Zeit vertreten diese Auffassung Bisping, Zill, Rohr (?), Seisenberger, Belser (Theol. Quartalschr. 1913, 1—29; 1914, 323—340), Struckmann (Theol. Revue 1909, 336), Dorsch (Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt [1909] 60), Rauschen (Eucharistie und Bußsakrament² [1910] 82 f.), Prinz Max von Sachsen (in der Linzer Quartalschr. 1899, 769), ferner Simar, Scheeben, Gihr. — Indes auch Dogmatiker wie Pohle (Lehrb. der Dogmatik III [1905] 336) sagen, daß die Stelle nicht mit apodiktischer Gewißheit für das eucharistische Opfer beansprucht werden könne. Auch Batiffol (Revue du clergé français 66, 516) bezieht die Stelle auf das Kreuz Jesu. — Der protestantische Theologe Scheel (Theol. Rundschau 1911, 336) sagt, daß man bei 13, 10 die Verbindung von Eucharistie und Opferhandlung wenigstens ins Auge fassen müsse. Er weist darauf hin, daß es schon im Urchristentum Andeutungen bezüglich des Opferbegriffs gebe, welche zwar noch nicht in vollem Sinn für den Katholizismus in Anspruch genommen werden können, aber doch in dieser Richtung weisen. Der Irenäische Opferbegriff sei also dem Urchristentum nicht ganz fremd, wie F. Wieland (Der vorirenäische Opferbegriff, München 1909) meine.

hang 1 Kor 10, 18 ff. Dennoch hat diese Auffassung ihre schwerwiegenden Bedenken:

a) Der Zusammenhang mit V. 11. Die Vertreter der sakramentalen Auffassung erklären: „Wenn es dem levitischen Priestertum gesetzlich verboten war, von dem vorbildlichen Versöhnungsopfer zu essen, wie sollte dasselbe am Opfermahl des ntl Versöhnungsopfers teilhaben können?“ Oder mehr mit Bezug auf die Christen: „Um an dem christlichen Altar und dessen Opferspeise teilzunehmen, muß man aus dem Judentum entfernt sein.“ Hierbei wird aber ein Übersinn hineingelegt, der in V. 10 und 11 nicht steckt. Das γάρ in V. 11 besagt nur, warum die Zeltdiener vom Sühnopfer nicht essen durften; es soll durch V. 11 nur der Charakter des θυσιαστήριον als Sühnopfer bestimmt werden. Das θυσιαστήριον in V. 10 ist ebenso geartet wie das in V. 11. Darüber hinauszugehen und eine Beziehung zwischen dem Opferaltar in V. 10 und dem Opfer in V. 11 herzustellen (wie oder wenn — so), ist unerlaubt. Es ist auch gar nicht wahrscheinlich, daß Paulus das so eigenartig umschriebene Opfer in V. 11 und das ntl eucharistische Opfer zueinander in Beziehung gebracht hätte [1].

b) Welchen Zweck hatte es, zu sagen, daß die jüdischen Priester nicht essen dürfen vom ntl Opfermahle? War das nicht etwas Selbstverständliches für das christliche Fühlen? Nicht mit den jüdischen Priestern hat es Paulus zu tun, sondern an die Christen ergeht der Appell. Doch man biegt den ursprünglichen Sinn um und sagt, es seien unter den λατρεύοντες die judaisierenden Christen zu verstehen. Dies ist unmöglich. „Zeltdiener“ ist im Hebr nur Bezeichnung der jüdischen Priester. Oder man sagt, die Adressaten konnten aus der Einführung der jüdischen Priester selber die Folgerung ziehen auf sich selbst. Dies ist zuviel verlangt. Zwischen jüdischen Priestern der alten Gnadenordnung und Judenchristen liegt eine weite Strecke Wegs.

In neuerer Zeit wollte man das „Blut des Neuen Bundes“, von dem im Hebr die Rede ist, in Beziehung bringen zum „Bundesblut“, das nach Mt 26, 28 schon am 14. Nisan vergossen wurde [2]; man wollte darin eine Stütze finden für das eucharistische Opfermahl in Hebr 13, 10. Eine gewisse Großzügigkeit läßt sich diesem Bestreben nach Vereinheitlichung nicht absprechen. Gewiß ist der Abendmahlskelch ein Antitypus des atl Bundesblutes. Aber nach dem ganzen Tenor unseres Briefes ist mit dem „Bundesblut“ des Hebr das absolute blutige Kreuzesopfer, nicht das relative unblutige Abendmahlsopfer gemeint.

Eine weitere Auffassung versteht unter θυσιαστήριον das Kreuzesopfer [3]. Formell ist diese Erklärung falsch, da φαγεῖν ein eigentliches Essen be-

---

[1] Darauf weist schon Estius hin, der bei unserem Vers ans Kreuzesopfer denkt. Für ihn ist maßgebend die Antithese, die so oft im Brief wiederkehrt: Christus, das vollkommene Opfer, und die unvollkommenen atl Opfer. Er sagt, es sei nicht wahrscheinlich, daß vom Kreuzesopfer der Übergang so abrupt aufs unblutige Opfer gemacht worden wäre.

[2] Vgl. Belser in der Theol. Quartalschr. 1913, 1 ff.

[3] Theodoret, Estius, Thomas, Oswald, Haensler (in der Bibl. Zeitschr. 1913, 403—409). Thomas wird indes in neuerer Zeit für die sakramentale Auffassung beansprucht (vgl. Belser, Theol. Quartalschr. 1914, 334). Thomas zitiert zur Erklärung von „talibus nihil prodest“ 1 Kor 11, 29: „Wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht“. Allein dies ist mehr ein Zitat auf Grund einer gewissen äußeren Ideenassoziation. Es ist überhaupt die exegetische Art von Thomas, Stellen durch ähnlich lautende zu erklären, auch wenn sie sich manchmal nur äußerlich berühren. Das erwähnte Zitat kann die vorausgehende

deuten muß. Vom Sühnopfer, ganz allgemein ausgedrückt, kann man essen, nicht aber vom Kreuzesopfer. Und über diese allgemeine Redeweise geht V. 10 nicht hinaus. Materiell freilich ist diese Ansicht richtig; denn es ist das Kreuzesopfer im stillen gemeint.

V. 11. παρεμβολή = Lager; τὰ ἅγια = Allerheiligstes. Im Anschluß an Lv 16, 27 wird das atl Sühnopfer des Versöhnungstages, das Vorbild des ntl Sühnopfers, beschrieben. Die Einrichtung dauert im Judentum fort; deswegen stehen die Verba im Präsens. Das Blut des Opfertieres wurde an diesem Tage ins Allerheiligste gebracht, das Fleisch wurde außerhalb des Lagers verbrannt.

V. 12 zieht die Folgerung aus dem allgemeinen Charakter des Sühnopfers (vernichtet werden und ausgestoßen werden); diesem hat Jesus Rechnung getragen. — Der ἵνα-Satz besagt, daß Jesus ein Sühnopfer darbringen wollte. Der Vergleich zwischen altem Sühnopfer und Jesu Opfer ist nicht ganz genau: das Opferfleisch wurde verbrannt, Jesus starb. Es muß eben die Idee des Sterbens im allgemeinen festgehalten werden.

V. 13. Zwei vorausgehende Gedanken (bei Jesus ist das wahre Sühnopfer, Jesus hat außerhalb der Stadt gelitten) werden in sittlich-religiöser Hinsicht ausgenützt[1]. Der Satz hat die Schärfe eines Schwertes; was Paulus lange zurückgehalten hat, bricht hier mit Gewalt hervor: Bruch mit der bisherigen Judengemeinschaft! Dieser Gedanke bedeutet einen Höhepunkt des Briefes. Allerdings könnte man einwenden, durch den Zusammenhang mit V. 9 werde nur ein Aufgeben der βρώματα verlangt[2]. Indes die ganze Stimmung des Verses (vgl. ἐξέρχεσθαι und die Andeutung im kommenden Verse, die irdische Heimatlosigkeit nicht tragisch zu nehmen) ist eine scharf prononcierte[3]. — ὀνειδισμὸν φέρειν:

Aussage, die auf das Kreuzesopfer hinweist, nicht aufheben. — Theodoret spricht im Zusammenhang von 8, 4 vom eucharistischen Opfer, Euthymius, Ökumenius, Theophylakt abgesehen von 13, 10 noch im Zusammenhang von 5, 6. — Als Endurteil bezüglich des Opfers im Hebr (vgl. oben S. 192 f.) kann gelten: Der Hebr handelt vom Erlösungsopfer Christi und der beständigen Zuwendung seiner Verdienste im allgemeinen. — Bei der Art nun, wie dieses Opfer vergegenwärtigt und zugewendet wird, muß auch auf Mt 26, 28 (eucharistisches Opfer) Rücksicht genommen werden. Das eucharistische Opfer kann und muß im ewigen Opfer als eingeschlossen betrachtet werden. Zum mindesten aber ist es mißverständlich und nur halb wahr, wenn Thomassin sagt: „Christi sacerdotium, quod in ecclesia expletur in panis et vini eucharistica oblatione, tota ad Hebraeos epistula a Paulo praedicatur“ (Dogm. theol. de incarnatione verbi Dei 10, 16, p. 358 ff., ed. Ecalle).

[1] Perdelwitz (Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1910, 66) meint, Subjekt in ἐξερχώμεθα sei der Wanderredner, der sage: Ich will hinausgehen und die Schmach tragen, die mir zuteil wird bei den Feinden des Evangeliums, ich will die Frucht der Lippen darbringen; ihr aber, die ihr zurückbleibt, habt eine andere Aufgabe, nämlich Wohltätigkeit in der Gemeinde zu üben. Der Wanderredner sei eine lebendige Illustration des Gedankens: „Wir haben hier keine bleibende Stätte.“ — Das müßte ein pathetischer Redner gewesen sein, der in V. 13 bei dem schmerzlichen Inhalt im Coniunctivus hortativus gesprochen hätte. Außerdem dürfte in V. 16 ὑμεῖς nicht fehlen.

[2] Thomas: „(exeamus) extra communem societatem carnalium vel extra observantiam legalium.“

[3] Die ganz jüdischen Farben von V. 11 und 13 weisen darauf hin, daß die Adressaten Judenchristen sind. Manche Erklärer der Stelle suchen mit Unrecht

leiden um Christi willen; eine persönliche Verschuldung liegt dabei nicht zugrunde.

V. 14. Mit πόλις ist das irdische Jerusalem gemeint. Zum Gedanken vgl. 11, 10 16; 12, 22.

V. 15 schließt den vorausgehenden Gedankengang (9—14) ab. Den βρώματα, zu denen die Christen neigen, wird die positive christliche Leistung gegenübergestellt: a) Lobopfer oder Dankbarkeit für die Erlösungsgnade (nicht jüdisches Sühnopfer), b) geistiges Opfer im engsten Anschluß an Christus (nicht materielles Opfer durch Vermittlung der jüdischen Priester). — θυσία αἰνέσεως bezeichnet das geistige Opfer im Gegensatz zu materiellen Leistungen. Der Ausdruck ist vom jüdischen Dankopfer entlehnt[1]. Schon im AT wird das echte Herzensopfer des Dankes in Gegensatz gestellt zur äußerlichen Gabe[2]. — καρπὸν χειλέων: Frucht der Lippen = offenes Bekenntnis und offener Dank; zum Ausdruck vgl. Is 17, 9 und Os 14, 3. — ὁμολογέω (ausnahmsweise mit Dativ anstatt ἐν oder Akk.) = lobpreisend etwas bekennen. Es ist also wohl nicht bloß der Dank gemeint, sondern auch das Bekenntnis[3].

V. 16. κοινωνία = Gemeinschaft, die man durch das praktische Verhalten zeigt; Teilnahme mittels der Wohltaten[4]. — τοιαύταις ist betont und steht im Gegensatz zu den jüdischen θυσίαι. — εὐαρεστεῖται (hier passivisch wie mehrfach in der Profangräzität) = er wird befriedigt; vgl. 11, 5.

Schlußworte: Mahnung zum Gehorsam gegen die geistlichen Vorsteher — persönliche Wünsche — Segens- und Grußworte. (13, 17—25.)

(17) Gehorcht euern geistlichen Vorstehern und fügt euch; denn sie halten treue Wacht über eure Seelen, voll Bewußtsein, daß sie Rechenschaft ablegen müssen. Sorgt dafür, daß sie mit Freude ihr Amt ausüben, nicht mit heimlicher Klage; das wäre nicht von Vorteil für euch. (18) Schließt uns ein in euer Gebet! (Wir verdienen's.) Denn soweit es auf unser Empfinden ankommt, dürfen wir sagen: Wir

---

diesen Eindruck abzuschwächen, indem sie sagen, es werde von den Christen nur verlangt, sie sollen im Sinne von Röm 12, 2 sich nicht dieser Welt gleichgestalten (Schmitz 278). Zahn meint, es liege darin eine Aufforderung zur Lösung vom sadduzäischen Judentum, das ohne Glauben und Hoffnung gewesen sei.

[1] Lv 7, 12. [2] Vgl. Ps 50 (49), 14 u. 23.

[3] V. 15 wird gern gegen das Meßopfer ausgenützt, als sei jegliches Opfer verworfen. Ja es wurde schon gesagt, das hier genannte „Lobopfer" sei identisch mit dem eucharistischen Opfer als Danksagung und Vergegenwärtigung ohne den katholischen Opferbegriff. Diese Auffassung ist ein Beweis, wie gefährlich es ist, Worte mit zeitgeschichtlichem Charakter ohne weiteres als allgemeine dogmatische Aussagen hinzustellen. V. 15 ist durchaus aus dem jüdischen Rahmen heraus zu verstehen, enthält also nur die bestimmte Aussage: mit dem ntl Opfer sind Opfer in jüdischem Sinn unverträglich. — Eine merkwürdige Erklärung der Stelle gibt Seisenberger: „Die Christen sollen auf Erden allzeit das sakramentale Opfer erneuern, das Jesus als eine Frucht menschlicher Lippen (Konsekration) angeordnet hat; mit diesem Opfer müssen aber auch Lobgebete in Verbindung stehen. So ist es auch heute noch in der Liturgie: Gloria, Praefatio, die Gebete des Kanon sind Lobpreisungen Gottes" (S. 113).

[4] Vgl. 2 Kor 8, 4; 9, 13; Röm 15, 26.

haben ein gutes Gewissen, indem wir auf einen allseitigen guten Wandel bedacht sind. (19) Um so dringender ist diese meine Mahnung, damit ich bälder euch wiedergegeben werde. (20) Der Gott des Friedens aber, welcher unsern Herrn Jesus, den großen Hirten der Schafe — seine Hirtengewalt ruht im Blut eines ewigen Bundes —, von den Toten heraufgeführt hat, (21) möge euch festigen in jeglichem Guten, so daß ihr seinen Willen erfüllt! Er möge das vor ihm Wohlgefällige in euch schaffen — durch Jesus, dem Ehre sei in alle Ewigkeit, Amen. (22) Brüder! ich ermahne euch, den Mahnbrief willig entgegenzunehmen; kurz mußt' ich euch schreiben[1]. (23) Wisset, daß unser Bruder Timotheus abgereist ist[2]; sobald er heimkehrt, werd' ich in seiner Begleitung euch sehen. (24) Gruß an all eure geistlichen Leiter und all die Heiligen! Gruß an euch von den Brüdern Italiens! (25) Die Gnade sei mit euch allen! Amen.

Sinn: Legt Wert auf ein korrektes Verhältnis mit euern Seelsorgern; fügt euch gern ihrem friedlichen Zepter und macht ihnen durch Unehrerbietigkeit die Berufslast nicht schwerer! Ihr autoritativer Ton und ihr Walten ist nicht herrschsüchtig Priesterregiment, sondern seelsorgerlicher Eifer. Ihr seid ihnen wie anvertraute Kinder, für die sie sich beim Gericht verantworten müssen. Kommt also ihnen entgegen und stimmt ihnen den Seelsorgeridealismus nicht herunter! Denn euer Verhalten wirft Reflexe in die Seele der Seelsorger. Würde ihnen die Berufsfreude getrübt, so hättet ihr den Schaden davon. Denkt an uns in eurem Gebet! Ihr dürft uns nicht mit kritischen Augen betrachten, als sei die gegenseitige Seelenverwandtschaft gestört und stehen wir nicht mehr mit euch im heiligen Kreis: Wir sind keine zwiespältigen Seelen, denen die Akkommodation und Rücksicht auf andere übers Prinzip geht und welche heilige Grundsätze der Moral dehnen in sophistischer Art. Nein, wir führen einen untadeligen Wandel; dafür haben wir das gute Zeugnis unseres eigenen Gewissens. Betet für mich! Noch einmal wiederhol' ich's. Ich habe dabei meine besondere Absicht: damit die Stunde schmerzlicher Trennung vorübergehe und ich euch wieder ins Auge darf schauen.

Ich bin am Ende des Briefes. So will ich denn euch zum Schlusse mein Bestes geben, meinen heiligen Segen.

„Der Gott des Friedens schenke euch ein volles christliches Leben und mache euch zu geschlossenen, christlichen Menschen, in denen sich der Wille Gottes verkörpert! Er möge in euch das Heilige, Gottwohlgefällige wirken!" — „Gott des Friedens" ist nicht bloß ein volles, weichklingendes Wort, sondern ein klangvolles Symbol für seine friedvollen Erlösungsabsichten. Gott hat den Friedenshimmel der Erlösung über uns gebreitet; nichts ist schroff in ihm und kalt; die tiefsten Liebesschätze hat er uns geöffnet und alles gespendet, was Frieden und Heil bringt. Er hat Jesus aus dem Grabe zu ewigem, unvergänglichem Leben geführt und ihn so zum ewigen Hohenpriester gemacht, der alles vermittelt, was wir bedürfen. So ist Jesus auf Grund seines Blutes, dem ein ewiger Liebesbund voll schwerer

---

[1] Wörtlich: denn in Kürze schreibe ich euch.

[2] Nach gewöhnlicher Auffassung: losgekommen ist.

Segensfülle entsprossen, der große Hirte, der für uns lebt, sich für uns opfert, uns beschützt, uns segnet und heilt, und wir sind seine gesegnete, am strömenden Quell seines Herzens sich labende Herde! So ist denn mein Segen nicht ein frommer, gestammelter Wunsch, sondern der laute Ausruf einer berechtigten, übermächtigen Hoffnung. Durch Jesus, unsern priesterlichen Freund, schenkt uns Gott die Gnade eines treuen, christlichen Lebens. Jesus bedeutet uns alles. Ihm sei Ehre in alle Ewigkeit! Amen.

Der Mahnbrief soll euch, Brüder, nicht zuviel sein; kurz mußt' ich euch mein Anliegen mitteilen. Ich tu' euch noch kund: unser Bruder Timotheus ist verreist; sobald er zurückkommt, werd' ich in seiner Begleitung euch sehen. Grüßet mir all eure Seelsorger und all die Heiligen; keiner sei dabei vergessen! Die von Italien entbieten euch liebevoll ihren christlichen Gruß. Die Gnade Gottes und Jesu sei mit euch allen! Amen.

V. 17. *πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε*: Zeiget einen freudigen Gehorsam gegenüber euern geistlichen Führern, bringet ihnen das notwendige Autoritätsgefühl und gutwillige Gesinnung entgegen. — *αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες*: Es ist nicht bloß ein äußeres Verhältnis, in dem ihr zu ihnen steht, sondern ein innerlich-sittliches; ihr seid ihnen auf die Seele geschrieben; sie müssen Rechenschaft ablegen vor Gott über euern Heilsstand. — *ἵνα μετὰ χαρᾶς τοῦτο ποιῶσιν καὶ μὴ στενάζοντες*: Macht ihnen durch feinfühliges Eingehen auf ihre Intention ihre Berufslast zu einer freudigen, nicht zu einer schmerzlichen Bürde. — *ἀλυσιτελὲς γὰρ ὑμῖν τοῦτο*: Wenn sie gedrückten Herzens ihr Amt ausüben müßten, würde eure Seele den Schaden davon haben; sie würden euch bei Gott anklagen und ihr würdet für euern Ungehorsam gestraft werden.

V. 18. *προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν*: Betet für uns, für Paulus und seinen geliebten Genossen. — *πειθόμεθα γάρ, ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν*: Wir sind überzeugt, daß wir ein gutes Gewissen haben; mögen wir noch so oft nachprüfen, unser Gewissen ist ein gutes; es wirft uns nichts vor, was die Zusammengehörigkeit mit euch trübte und irgendein Mißtrauen von eurer Seite rechtfertigte, — *ἐν πᾶσι καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι*: indem wir auf einen nach allen Seiten untadelhaften Wandel bedacht sind.

V. 19. *περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ τοῦτο ποιῆσαι, ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν*: Noch in einer besondern Intention solltet ihr beten, nämlich für meine baldige Rückkehr zu euch.

Schlußwunsch.

V. 20. *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης*: Der Gott mit seinen friedvollen Erlöserabsichten — *ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*: seine Friedens-

gedanken hat er in der Erlösung zum Austrag gebracht; er hat uns einen treuen, ewigen Mittler gegeben, indem er Jesus, unsern Herrn, zu unvergänglichem Leben erweckte und ihn so auf Grund seines Blutes, womit er die neue Gnadenordnung ins Dasein gerufen, zum großen, sorgenden Hirten des Gottesvolkes gemacht hat.

V. 21. *καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἀγαθῷ*: (Gott) möge euch charakterfest machen, — *εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ*: so daß ihr seinen Willen vollzieht und heilige Christenpersönlichkeiten bleibet und werdet, — *ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ*: indem er euch seine Gnade gibt, das vor ihm Wohlgefällige (und überhaupt die ganze Heiligungsarbeit) in euch schafft durch unsern Freund und himmlischen Mittler Jesus — *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν*: welchem Ehre sei in alle Ewigkeit. Amen.

Nachschrift.

V. 22. *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως*: Ich spreche euch zu, Brüder, nehmet willig hin das Wort der Ermahnung, — *καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν*: denn es ist gut gemeint, und so hab' ich mich kurz in einem Briefe an euch gewendet (oder: ein paar kurze Worte setze ich, Paulus, mit eigener Hand zum Briefe hinzu).

V. 23. *γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον*: Lasset euch melden, daß unser Bruder Timotheus abgereist ist, — *μεθ' οὗ, ἐὰν τάχιον ἔρχηται, ὄψομαι ὑμᾶς*: in dessen Begleitung ich euch sehen werde, sobald er zurückkehrt.

V. 24. *ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους*: Grüßet alle eure Vorsteher und alle Christen! — *ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*: Es grüßen euch die Christen von Italien.

V. 25. *ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν· ἀμήν*: Die Gnade Gottes und die Gnade Jesu Christi sei mit euch allen! Amen.

V. 17 könnte noch zum vorausgehenden Abschnitt gezogen werden. Mit V. 18 setzt der eigentliche Schluß ein, der persönliche Mitteilungen bringt und damit den Charakter eines Briefes erfüllt. Freilich sind wir mit diesen persönlichen Notizen schon wieder in Verlegenheit: den einstigen Adressaten war alles klar; uns, die wir das Unausgesprochene nicht wissen, werden Rätsel aufgegeben. Wir möchten z. B. die Ausdrücke γινώσκειν, ἀπολύειν näher bestimmt wissen; für weitere Notizen bezüglich Timotheus wären wir dankbar. Doch so schmerzlich wir das vermissen, ein Schluß legt sich ohne weiteres nahe: die Schlußpartie (V. 22 ff.) war von Anfang an Bestandteil des Briefes, sie ist nicht spätere Zutat. Denn bei einer späteren Fälschung wäre alles vermieden worden, was irgendwie einen Verdacht hätte erregen können. Das Paulinische Aussehen wäre mit bestimmteren Zügen künstlich hergestellt worden. Dies ist, abgesehen von andern Gründen, ein starker Beweis gegen die, welche in V. 22 ff. einen Pseudopaulinischen Schluß sehen in der Art,

daß der Verfasser der „Hebräer-Abhandlung“ durch Entlehnung aus Paulinischen Briefen seinem Schreiben Paulinische Autorität habe geben wollen, durch seine gutgemeinte Fälschung die Abhandlung zu einem Briefe gestempelt und so eine literarische Fiktion begangen habe. Die im Schlußpassus vorhandenen sog. Mängel sind keineswegs absolute Widersprüche, sondern relative Unbestimmtheiten. Eine andere Möglichkeit wäre noch denkbar: daß V. 22 ff. Anschwemmungsgebiet wären aus irgendeinem andern Brief, ohne daß die bewußte Tendenz eines Verfassers dabei mitspielte. Allein diese Annahme setzt voraus, daß unser Passus ohne weiteres heterogen sei gegenüber den bisherigen Kapiteln. Diese Annahme aber ist unrichtig. Schon früher finden sich Notizen mit individuellem Gepräge, und der Hebr als Ganzes ist mit dem Briefcharakter durchaus verträglich.

V. 17. ὑπείκω (Hap. leg. in der bibl. Gräzität) = sich unterwerfen, nachgeben. ἀγρυπνέω: eigentlich schlaflos sein, hier wie an andern Stellen des NT in übertragener Bedeutung = wachsam sein. — Daß ernste Differenzen zwischen Obrigkeit und Gemeinde vorhanden waren, ist nicht gesagt. Man könnte fragen: Welche Stellung haben die Obern in der gerügten Bewegung eingenommen? Aus der ganzen Stimmung des Verses darf man wohl entnehmen, daß sie keine Schuld daran trugen; vielleicht hatten sie sogar den Paulus über den Stand der Dinge benachrichtigt. — Die starke Betonung der Verantwortlichkeit weist hin auf ein rechtliches Verhältnis zwischen Seelsorger und Gemeinde, sie stehen vor im „Herrn“. Das Verhältnis ist also nicht bloß ein psychologisches (ein Überragen durch geistige Fähigkeiten oder charismatische Ausrüstung), sondern ein autoritatives. — στενάζειν = seufzen. — τοῦτο sc. στενάζειν. Man könnte an die stillen Klagen vor Gott oder auch angesichts einer gewissen Wechselwirkung zwischen Führer und Gemeinde an eine mehr niedere Tonlage der Seelsorge denken.

V. 18. Wegen des unmittelbar folgenden Singulars in V. 19 wird es angebracht sein, in ἡμῶν eine Mehrheit von Personen zu sehen[1]. Schwerlich aber werden die ἡγούμενοι gemeint sein, als ob Paulus auch zu ihnen gehört hätte, sondern wohl eher der Mitarbeiter des Paulus, der in dessen Auftrag den Brief verfaßte. Andere: der Verfasser des Briefes und seine Mitarbeiter im Evangelium oder diejenigen, welche sich mit ihm in gleicher Lage befanden. — Bezüglich der Berufung aufs Gewissen vgl. 2 Kor 1, 12 und Apg 24, 16. — ἐν πᾶσιν ist neutrisch, nicht maskulinisch zu fassen. — Daß Paulus einen moralisch einwandfreien Lebenswandel in modernem Sinn führte, will keineswegs gesagt werden; es kann sich nur um einzelne spezielle Differenzpunkte handeln, auf welche die Adressaten ein besonderes Auge hatten. Vielleicht wurde Paulus einer freisinnigen Gesinnung bezüglich des jüdischen Gesetzes bezichtigt; ruhig lehnt er diesen Vorwurf ab und sagt, daß ihm sein Gewissen maßgebend sei. — πειθόμεθα usw.: für unser Sprachempfinden liegt ein Pleonasmus vor; uns würde vollauf genügen: Wir haben ein gutes Gewissen.

V. 19. περισσοτέρως gehört zu παρακαλῶ. — ἀποκαθιστάναι = wiederherstellen[2], zurückgeben denen, welchen man entrissen worden ist (in letzterer Bedeutung auch in den Oxyrhynchos-Papyri vorkommend). Es wird

[1] Diejenigen Exegeten, welche in ἡμῶν den Plural des Schriftstellers erblicken, weisen darauf hin, daß in V. 19 kein Gegensatz zum Ausdruck gebracht sei (etwa durch ἐγώ), sondern der Übergang fließend sei. — Dies ist kein stichhaltiger Einwand, da zwischen beiden Versen überhaupt kein Gegensatz vorhanden ist, also auch die Person nicht eigens ausgedrückt werden muß.

[2] In dieser Bedeutung findet es sich auch bei den Synoptikern, mit persönlichem Objekt auch im AT.

die Sehnsucht nach einem Wiedersehen ausgesprochen. Irgendein Hindernis (vgl. V. 23) steht noch im Wege [1]. Man wollte schon einen Widerspruch entdecken mit V. 23, wo der Verfasser sich frei fühle, während er in V. 19 noch in Gefangenschaft sei. Aber nichts verlangt in V. 19, gerade eine Gefangenschaft anzunehmen.

V. 20 f. enthält nicht etwa stereotype Formen eines feierlichen Segenswunsches, sondern die Hauptgedanken des Briefes müssen die Seele dazu hergeben (vgl. ποιμὴν τῶν προβάτων, αἷμα διαθήκης, πᾶν ἀγαθόν und εὐάρεστον = die aus dem gefährdeten messianischen Glauben hervorgehenden Früchte). εἰρήνη ist seit der Erlösung der charakter indelebilis Gottes. Der Partizipialsatz begründet dies näherhin. — ἐκ νεκρῶν: hier findet sich der einzige formelle Hinweis auf die Auferstehung. Durch letztere ist die Erhöhung möglich gemacht. — Die Umrisse des Bildes vom guten Hirten finden sich schon im AT, namentlich aber durch Jesus selbst hat das Bild feste Formen bekommen. Die Ausdrucksweise und Fassung des Hebr ist eine freiere Anlehnung an Is 63, 11. — μέγας: nicht etwa mit Rücksicht auf Moses, vgl. ἀρχιποιμήν 1 Petr 5, 4. Freilich werden, ohne daß dies wohl Paulus beabsichtigte, die Mittler des A und NT noch einmal gegeneinander abgemessen. — ἐν αἵματι ist mit ποιμένα zu verbinden; dadurch, daß Jesus mit seinem Opferblut eine ewig dauernde Gnadenstiftung schuf, wurden die notwendigen Voraussetzungen für sein Hirtentum gegeben. Andere Auffassungen: ἀναγαγὼν ἐν αἵματι = Gott hat Jesus heraufgeführt auf Grund des Blutes eines ewigen Bundes = da der von den Propheten geweissagte Bund ewig dauern soll, mußte auch Jesus zu ewigem Leben erweckt werden. Danach wäre αἷμα δ. ein allgemeiner Begriff. Indes ist im Hebr dieser Begriff immer mit Jesus verbunden. Oder: Gott hat Jesus herausgeführt aus dem Grabe auf Grund des Bundesblutes desselben, d. h. die Vergießung des Bundesblutes war Voraussetzung für die Auferstehung, Erhöhung und das Mittlertum Jesu. Diese Auffassung ist möglich und berührt sich im allgemeinen mit der ersten Erklärung [2]. — καταρτίζω (10, 5; 11, 3): in der Profangräzität = in den früheren oder gehörigen Stand setzen; im NT (namentlich auch bei Paulus) drückt es die fertige, völlige Herstellung eines Objekts aus [3]; an unserer Stelle ist der fertige Heilszustand gemeint, wobei der Glaube sich voll entfaltet hat. Die Wichtigkeit und Notwendigkeit der Gnade ist hier klar ausgesprochen. — ἐνώπιον αὐτοῦ ist mit εὐάρεστος zu verbinden. — εὐάρεστος (Paulinisches Wort) = wohlgefällig. — Die Doxologie wird am natürlichsten mit dem unmittelbar vorangehenden Ἰησοῦ verbunden (vgl. 1 Petr 4, 11). Eine Beziehung auf das θεὸς τῆς εἰρήνης wäre ja der Auffassung des Hebr, wo die Erlösung auf Gott zurückgeführt wird, wohl entsprechend, ist aber wegen der weiten äußeren Trennung weniger wahrscheinlich. διὰ Ἰησοῦ gehört grammatisch zu ποιῶν, sachlich aber zum vollen Prädikat des Verses.

---

[1] Nach der Wanderlehrer-Hypothese ist V. 19 eine captatio benevolentiae; der vortragende Wanderlehrer wolle sagen, die Zuhörer sollen beten, daß er möglichst bald wieder zu ihnen kommen könne. Auch die Betonung eines guten Gewissens, sagen die Anhänger dieser Hypothese, passe gut auf einen Wanderlehrer. Denn derlei Lehrer hätten, wie die Didache besage, nicht immer den besten Ruf genossen, und bei einem Besuche in einer schon bestehenden Gemeinde hätten sie nur zwei Tage sich aufhalten dürfen (vgl. Perdelwitz 65).

[2] Die Wortstellung allein ist hier kein sicherer Führer für die Auslegung. ἐν αἵματι δ. kann aus stilistischen Gründen nachgestellt sein, weil zwei Präpositionalobjekte unmittelbar nebeneinander sich hart ausnehmen.

[3] Vgl. Lk 6, 40; 1 Kor 1, 10; 2 Kor 13, 11.

V. 22 ff. ist ein kurzer Nachtrag. Am einfachsten aber dürfte es sein, die folgenden Verse als eigenhändige Bemerkung des Paulus anzusehen, während alles Vorausgehende von seinem Mitarbeiter im Namen des Paulus verfaßt wurde[1]. — ἀδελφοί: durch eine letztmalige Anrede soll die Bitte unterstützt werden. Aus dem bittenden Ton kann nicht geschlossen werden, daß er nur als christlicher Bruder rede, also keine Respektsperson sei. Auch eine Respektsperson kann bittenden Ton anschlagen. — ἀνέχεσθαι mit Objektsgenetiv = etwas geduldig ertragen. — παράκλησις kann heißen: a) Mahnung, b) Trost. An unserer Stelle muß es aus der ganzen Tonart des Briefes und der sonstigen Bedeutung von παρακαλεῖν gefaßt werden, kann also nur die erste Bedeutung haben. Damit gibt Paulus für uns zugleich den Einheitsgedanken des Briefes an: er faßt das Ganze in moralischem Sinn, auch die weitgezogenen theoretischen Kapitel sind nur ein Unterbau für den ethischen Hauptgedanken. Das Ganze ist also nicht ein Trostbrief, sondern ein Mahnbrief[2]. — καὶ γάρ darf nicht in dem Sinn gefaßt werden, als ob die Kürze des Briefes ein Grund sei, die Mahnung lieber entgegenzunehmen, sondern die im Brief zum Ausdruck kommende Sorge und Liebe soll sie dazu veranlassen. — ἐπέστειλα: terminus technicus des Briefes. Der Aorist ist die Vergangenheitsform des Briefstils. — διὰ βραχέων (vgl. δι' ὀλίγων 1 Petr 5, 12) ist für unser Empfinden etwas eigenartig und hat demgemäß viel Befremden erregt. Man sagt: Der Hebr hat 13 Kapitel und soll nun auf einmal „kurz" sein. Demgemäß sieht man in diesem Vers gern ein weiteres Symptom für einen unechten Schluß. Indes werden wir den Ausdruck nicht auf die Goldwage legen dürfen. Er kann schriftstellerische Redensart sein; der Barnabasbrief z. B., der doppelt so groß ist als der Hebr, sagt, er wolle κατὰ μικρόν schreiben. Oder man kann ihn aus dem subjektiven Empfinden des Schriftstellers erklären. Am einfachsten erklärt sich der Ausdruck aus der obenerwähnten Annahme, daß Paulus noch wenige Worte eigenhändig dazuschreiben wollte[3].

V. 23. Timotheus ist, da andere Anzeichen des Briefes auf Paulus hinweisen, der bekannte Paulusschüler, aus Lystra in Kleinasien gebürtig. Auch sonst nennt Paulus Timotheus „unsern Bruder"[4] oder „den Bruder"[5]. Timotheus wird also den Adressaten bekannt gewesen sein, und selbst wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, konnte der Verfasser vom allgemein christlichen Standpunkt „unser Bruder" sagen. Besser indes wird es sein, wenn wir bei ἡμῶν an eine dritte Person neben Timotheus denken, welche bei Paulus war, etwa an den direkten Verfasser des Briefes. Man wendet gern ein: Timotheus sei den Christen in Palästina nicht so bekannt gewesen, also könne der Brief auch nicht dorthin gerichtet gewesen sein. Dieser Einwand ist nicht stichhaltig; denn 1. wissen wir zu wenig über diese Beziehungen, und 2. schon die Tatsache, daß Timotheus Mitarbeiter Pauli war, genügte für seine Erwähnung.

---

[1] Vgl. 2 Thess 3, 17.

[2] Vgl. 12, 5. Überhaupt die Heilige Schrift und die christliche Predigt ist eine *παράκλησις*, d. h. eine Zurede zur Befestigung des Heilsbesitzes; vgl. Röm 15, 4; 1 Thess 2, 3. Es ist eine äußerliche Auffassung, wenn man mit Berufung auf Apg 13, 15 sagt, *λόγος π.* sei terminus technicus für eine religiöse Ansprache in der Synagoge; demgemäß sei der Hebr eine Rede (gegen Dibelius). — Die Vertreter der Barnabas-Hypothese sehen darin gern eine Anspielung auf Barnabas, der Apg 4, 36 „Sohn des Trostes" heißt.

[3] Die Übersetzung von Perdelwitz „kurzer Hand" ist recht fraglich.

[4] 1 Thess 3, 2. [5] 2 Kor 1, 1. Phil 1, 1. Kol 1, 1.

Timotheus ist nicht bei Paulus. Im einzelnen ist die Erklärung nicht ganz sicher. Eine vierfache Auffassung ist möglich: a) Wisset, daß Timotheus freigelassen ist[1]. — b) Wisset, daß Timotheus abgereist ist[2]. — c) Gewinnet Vertrauen zu Timotheus, der mit dem Briefe abgereist ist, d. h. abreist (Perfekt des Briefstils)[3]. — d) Gewinnet Vertrauen zu Timotheus, der abgereist, von mir getrennt und bei euch ist.

Auch ἐὰν τάχιον kann verschieden gefaßt werden: a) falls er rascher kommt, d. h. Timotheus wird nur dann die Reise mitmachen, wenn er zu rechter Zeit eintrifft — oder b) sobald er kommt[4], d. h. die Reise wird erst nach Eintreffen des Timotheus stattfinden. Vielfach sieht man ein Problem darin, wie Paulus einen Brief abschicken könne, wo er doch selbst persönlich erscheinen wolle. Allein der Besuch konnte ja noch längere Zeit ausstehen, während anderseits die Lage der Gemeinde ein rasches Eingreifen forderte, oder Paulus konnte vorher schriftlich eingreifen wollen, um bei seiner persönlichen Anwesenheit den Boden schon zubereitet zu finden. Demgemäß wäre der Fall nicht ganz ausgeschlossen, daß Timotheus den Brief zuerst den Adressaten überbringt, bei der Rückkehr Bericht erstattet und dann mit Paulus zum zweitenmal die Reise macht. Allerdings möchten wir für diesen Fall ἐπανέρχηται (= zurückkehrt) erwarten[5].

V. 24. Die Gemeinde ist als Ganzes zu betrachten, welche die Grüße an alle ausrichtet[6] (vgl. Phil 4, 21; 1 Thess 5, 26). Die Vorsteher werden einem weiteren Bezirke, nicht bloß einer Einzelgemeinde angehören. — ἀπὸ τῆς Ἰταλίας haben schon die alten Ausleger auf die in Italien wohnenden

---

[1] Die meisten Exegeten.

[2] Schon bei den griechischen Exegeten angedeutet. *ἀπολύω* in der Bedeutung „zurückgehen, weggehen lassen oder heißen" kommt auch im ntl Sprachgebrauch vor (vgl. Mt 14, 15; 15, 23; Mk 6, 36; Apg 19, 41; 28, 25). Man könnte sich daran erinnern, daß Timotheus im Jahre 63 nach Mazedonien entsandt wurde (Phil 2, 19).

[3] Schon Theodoret denkt an Timotheus als Überbringer des Briefes. — *γινώσκειν* mit Partiz. ist zwar klassisch griechisch, bezeichnet aber ein inneres geistiges Erfassen, während an unserer Stelle ein äußeres Hören gemeint ist. Im biblischen Sprachgebrauch bezeichnet *γινώσκειν* gern das innere Verhältnis, das zu einer Sache oder Person besteht, und dann die Folge dieses Erkenntnisprozesses; also an unserer Stelle = sich verstehen mit jemand, Vertrauen zu jemand gewinnen (vgl. Cremer 242). — *γινώσκετε* wird eher Imperativ als Indikativ sein.

[4] Vgl. das klassische *ἐὰν τάχα* = falls etwa.

[5] Die Annahme Seebergs, daß die Adressaten zum Verfasser kommen sollen und bei ihm Timotheus antreffen, woraus dann folge, daß V. 23—25 nicht ursprünglich zur „paränetischen Ansprache" gehören, sondern aus einem Begleitschreiben zur Ansprache stammen, hat keine Berechtigung, denn eine ganze Gemeinde begibt sich nicht auf die Reise.

[6] Protestantische Erklärer finden *πάντας* gern auffallend. Die einen folgern daraus die Unechtheit des Schlusses, da ja in V. 17 nur von den *ἡγούμενοι* überhaupt die Rede sei; in V. 17 rede der Wanderredner, in V. 24 ein Hörer, der den Brief mit kurzem Begleitwort nach Rom schicke und deswegen „alle" Vorsteher grüße. Andere sagen, es seien zwei verschiedene Kreise der *ἡγούμενοι* gemeint, in V. 17 die Vorsteher der kleinen Hausgemeinde, an die der Brief gerichtet sei, in V. 24 die Vorsteher der ganzen christlichen Gemeinde, oder es hätten mehrere Gruppen in der betreffenden Gemeinde bestanden.

Christen gedeutet[1]. Würden die betreffenden Christen „von Italien“ mit Paulus an irgendeinem Platze außerhalb Italiens sein, so wäre es mindestens auffallend, daß nur von Christen italienischer Abstammung Grüße ausgerichtet werden. Eine Christengemeinde, die aus lauter Italikern bestand, ist uns nicht bekannt. Demgemäß liegt es näher, anzunehmen, daß Paulus selber in Italien war. — Auffallend darf man es finden, daß im Gegensatz zu andern Paulinischen Briefen keine Grüße von Einzelpersonen übermittelt werden. Man könnte diese Tatsache erklären aus einer verhältnismäßigen Isolierung des Apostels: seine Mitarbeiter waren nicht bei ihm und andere Christen wahrten ihm keine volle Treue; vgl. 2 Tim 4, 16.

V. 25 ist der bei Paulus übliche Segenswunsch (vgl. Tit 3, 15; Röm 16, 20; Offb 22, 21). Der Apostel wünscht den Adressaten das Beste, was sie in ihrer bedrängten Lage brauchen können: Gnade.

---

[1] ἀπό bezeichnet die Herkunft schlechthin. Allerdings sind an den meisten ntl Stellen die mit ἀπό bezeichneten Angehörigen eines Volkes oder einer Gemeinde außerhalb ihres Landes oder Ortes (Mt 21, 11; 27, 57. Jo 1, 46. Apg 10, 23 38; 21, 27; 24, 19); aber dies muß nicht notwendig sein (vgl. Apg 17, 13, wo ἀπό = ἐν ist; 1 Petr 5, 13). Im späteren Griechisch und in den Papyri bezeichnet ἀπό oft den Wohnort.

Praktische Erklärung.

Einleitendes.

Aufgabe der praktischen Exegese.

Die Briefe des NT besaßen für die ursprünglichen Adressaten eine bestimmte Unmittelbarkeit. Unmittelbar war ihr Zweck: Befestigung des christlichen Heiles und das Bestreben, gewisse Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, die in der Psyche der Adressaten selber lagen oder durch die äußere Konstellation begründet waren. Unmittelbar waren die Mittel, mit denen hier gearbeitet wurde: die Methode, welche die äußere Form des damaligen jüdischen Denkens war, die Sprache, welche den Damaligen nicht fremd, sondern das Ausdrucksmittel des inneren Empfindens war. Den Untergrund für die ewigen Heilswahrheiten bildeten die individuellen Verhältnisse der Adressaten; die Ewigkeitswerte erscheinen hier im Rahmen der Zeitverhältnisse und in engster Verbindung mit der individuellen Beschaffenheit der damaligen Seelen. Diese intime Vermählung zwischen ewig dauerndem religiösen Gehalt und zeitgeschichtlicher Form hatte somit für die ersten Christen nichts Beschwerendes; sie brauchten keine besondere Mühe, die Seele des Briefes zu suchen. So bot jeder Brief ursprünglich ein Stück aktueller Seelsorge: Dogmatik, Ethik, Aszese war er in einem Zuge.

Nicht so für uns. Jeder Brief blickt uns in gewissem Sinne fremd an, weil das Relative im Brief, das Zeitgeschichtliche, in uns zunächst keinen Widerklang findet. Es ist die Aufgabe der wissenschaftlich-philologischen Exegese, mit ihren Mitteln das einzelne zu erklären, einen Aufriß des geschlossenen Ganzen zu geben, die Gedanken aus ihrer Einsargung in die äußere Form zu erlösen. Materie und Form, Schale und Kern haben für die philologische Betrachtungsweise denselben Wert: Hülle und Frucht liegen hier nebeneinander; die Ewigkeitswerte stehen bescheiden neben zeitgeschichtlichen Tatsachen. Die wissenschaftliche Exegese leistet die Arbeit der Pflugschar, welche den festen Erdboden aufreißt und verborgene Schätze haufenweise aufwirft; sie ist Analyse und Sezierarbeit. Und eben darin liegt ihre Begrenzung und Beschränkung; die Gedanken eines rein wissenschaftlich-philologisch bearbeiteten Briefes nehmen sich aus wie ein fruchtbeschwertes Feld ohne Ruhepunkte, wo wir nicht wissen, was und wo wir zuletzt nehmen sollen. Die Masse erdrückt, die zu schwere Last gibt keinen ungetrübten Genuß. Wenn wir z. B. ein Drama gelesen und einzeln erklärt haben, be-

herrschen wir den Stoff noch nicht; er ist erst in die Vorhalle unserer Seele eingegangen. So ist's auch bei der atomisierenden Exegese.

Und doch haben wir den Wunsch, das biblische Dokument der Seelsorge voll auf uns wirken zu lassen; ohne Unterbrechung durch den philologischen Intellekt und ungeschwächt durch äußere Reibung sollen die religiösen Ewigkeitsgedanken unserem Verstande, Herzen und Willen zugeleitet werden. Dazu bedarf es der Vereinheitlichung, der Zusammenfassung, der teleologischen Betrachtung. In der Masse geht die Einheit, die Tiefe verloren, in der pragmatischen Behandlung aber treten die großen Berge mit ihren tiefen Goldlagern hervor, die kleinen Hügel treten mehr ins Dunkel zurück. Diese Aufgabe hat die praktische Exegese, die Gedankenexegese, zu leisten. Sie ist die Exegese mit Odem und Wärme. Ihr Wesen ist Synthese, Zusammenschau, Sammeln, Verbinden, Eröffnung von weiten Perspektiven. Sie steigt vom Einzelnen zum Zentralgehalt auf und steigt vom Zentralgedanken zur Peripherie, zur Einzelheit nieder. Sie arbeitet gern im Ritartando: bald ist es eine liebevolle, genußreiche Ausschau aufs Ganze, bald ein stimmungsvolles Verweilen beim Einzelnen. Die biblischen Gedanken werden zum festlichen Eindruck, zur tiefen Besinnung, zur Reue, zum Vorsatz, zur Freude, zum Jubel.

Noch ein Weiteres. Neben das Positive stellt sich in diesen Seelsorgsbriefen das Negative, neben dem friedlichen christlichen Pol steht der christusfeindliche Gegenpol. Dadurch, daß die ewigen Wahrheiten auf einen geschichtlichen Hintergrund projiziert werden, erscheinen sie in eigenartiger Beleuchtung. Dadurch bekommen diese Wahrheiten etwas Konkretes. Das waren eben die Seelsorgsfälle der Apostel. Es erhebt sich jetzt die Frage: Welches sind die Gefahren, die religiösen, sozialen, allgemeinen, individuellen Lebensspannungen unserer Zeit? Welchen Reflex werfen die ewigen Wahrheiten auf unsere Verhältnisse? Welche Richtungslinien gibt der Apostel uns modernen Seelsorgern? Hier muß nun die praktische Exegese eingreifen; sie arbeitet mit den Gesetzen der Analogie und hat eine Transponieraufgabe, welche mit Vorsicht und Feingefühl ausgeführt sein will. Sie soll die Gedanken eines Briefes sozusagen auf der Laute unserer eigenen Seele erklingen lassen. Die Heilige Schrift ist ja ein Gegenwartsbuch, welches auch den kompliziertesten Zeiten etwas zu sagen hat; sie hat Untertöne; nur muß man letztere zu deuten wissen. Freilich darf diese praktische Exegese keine spitzfindige Kunst werden; sie darf nicht Wasser aus einem Felsen schlagen wollen. Die psychologiche Methode gibt uns Hilfsgedanken dazu. Sie fragt: Welches sind die Gesinnungen, welche den Seelsorger und die Adressaten des Briefes beseelten? Was wollte der Seelsorger erreichen? Welches ist der Wille eines Briefes? Allerdings für den positiven katholischen Theologen kommen nicht bloß die allgemein religiösen Werte in Betracht, er kennt nicht bloß voluntaristische Interessen und ästhetisches Einfühlen, wie dies die religionsgeschichtliche und religionspsychologische Erklärung verlangt. Die dogmatisch-metaphysischen Fragen werden für ihn volle Bedeutung behalten. Diese gehören ihm nicht zu den zeitgeschichtlichen, relativen, der Vergangenheit anheimgefallenen Werten, sondern zu den ewigen Gedanken. Sie sind für ihn nicht etwas Sekundäres und Tertiäres, sondern

Primäres; sie stecken für ihn nicht bloß im Nebensatz, sondern im Hauptsatz. Das angefochtene Gut ist uns immer ans Herz gewachsen, nicht bloß den Aposteln, sondern auch uns Kindern einer modernen Zeit, in der man es liebt, seine Privatmetaphysik, seine philosophie irresponsable zu haben. Wir stehen nicht auf dem Standpunkte: „Unsere ganze Arbeit steht auf der Bibel, und vorläufig kommen wir nicht davon los.“ [1] Uns hat die Heilige Schrift absoluten, göttlichen Charakter.

So stellt die praktische Exegese Beziehungen her zwischen Heiliger Schrift und unserem Seelsorgerberuf; sie gibt Gedanken, Kräfte, Erleben. Sie drängt aus der theologischen Denkerklause ins Leben hinein und will praktische Gegenwartsarbeit leisten. So wird der Brief wieder das, was er ursprünglich war: Seelsorge und Mittel der Seelsorge. Die wissenschaftliche Exegese ist die schwielige Gestalt, welche entsagungsvolle, schwere, nächtliche Bergmannsarbeit leistet; die praktische Exegese hat ein festlicheres Gewand und ein friedlicheres Antlitz; sie sammelt im Friedensgewand die Edelfrüchte, die ihre Schwester zur Reife gebracht.

Gewiß wird eine große Anzahl von Seelsorgern den praktischen Exegeten noch weiter auf seinem Wege drängen wollen. Ungestüm werden sie ihm zurufen: „Sei erzpraktisch und gieße uns, den Sehnsüchtigen, den Eifrigen, in Seelsorgsnöten Ringenden die Gedanken sofort um in die richtige Form, daß wir sie unmittelbar verwenden können im praktischen Beruf, auf der Kanzel, am Krankenbett, in der Katechese! Schaffe den ‚Brief‘ um zu einer dankbareren religiösen Literaturform, zur Predigt! Erspare uns die saure Mühe der Metempsychose, des weiteren persönlichen Aneignens und Umarbeitens! Mache ihn so genießbar, daß wir rasch die Seele damit füllen und ihn begeistert wiedergeben können. Was haben wir davon, wenn die Gedanken nicht stilisiert und mundgerecht sind?“ Darauf die Gegenfrage: Sind wir nur Redner, nur Medien, nur Organe, nicht lebendige Organismen? Haben wir kein persönliches religiöses inneres Leben? Gleichwie die genossene Nahrung ihr Bestes zum Ausbau des Leibes einsetzt, so soll die urkräftige biblische Nahrung zuerst in uns selbst sich niederschlagen. Der Geistliche ist nicht bloß Röhre zwischen dem heiligen Buch und seiner Gemeinde, sondern auch Quelle. Das Wirkungsvollste an ihm ist das Prophetische, die Begeisterung, das persönliche Pathos. Die biblischen Stoffe sind nicht zu allernächst da zum „Verpredigen“, sondern für unser persönliches Leben. Nachdem der Angliederunpsprozeß sich vollzogen, können und sollen sie verausgabt werden. Und wenn auch ein Rest in unserer Seele zurückbleibt, der in der Seelsorge weniger verwendet werden kann, so ist's kein Schaden. Gewiß ist das Ansinnen, das man an den Exegeten stellt, dem Prediger Stoffe zu liefern, berechtigt. Aber eine praktische Erklärung darf nicht lediglich darin ihre Aufgabe erblicken; das würde eine Verengung ihres Zieles bedeuten. Praktische Exegese bedeutet im weitesten Sinne: Darbietung von Mitteln und Gedanken zur Förderung des christlichen Lebens auf allen Gebieten.

---

[1] Niebergall, Einleitung zum praktischen Kommentar 6.

Der Hebräerbrief.

Einleitendes. — Überblick.

Ein mit sieben Siegeln verschlossener Brief, ein Fremdling mit tiefem schwarzem Auge — so mutet uns der Hebräerbrief an. Man hat Not, mit diesem heiligen Fremdling eine weite Strecke Weges zu gehen. Man ahnt wohl die schwere Gedankentiefe, die auf seinem Antlitze liegt. Aber schließlich trennen sich gar viele von diesem einerseits vielsagenden, anderseits einsam-verschlossenen Freunde und überlassen ihn seinem Schicksal. Und doch zerbricht man sich wieder den Kopf über ihn wie über einen, der nicht eindeutig verstanden werden kann. Die Katholiken sagen gern, der Hebr sei ein Prophet, vom Himmel gesandt, um das Hohepriestertum Christi im Himmel und auf dem Altare bei der heiligen Messe laut zu verkünden; die Protestanten versichern, er habe den Geist eines Elias und zertrümmere mit mächtigem Hammerschlag alle jüdischen und katholischen Altäre und alles kultische Opferwesen, er wende sich gegen die katholische Kirche, in der man auf jüdische, unterpersönliche Formen der Frömmigkeit zurückgegriffen habe. Die Stelle 13, 10 („Wir haben einen Opferaltar . . .") bildet für manche fast die einzige Erinnerung an den kanonischen Brief. Bei dieser etwas einseitigen dogmatischen Zuspitzung übersieht man gern die Goldadern, welche dem praktischen Leben so viel Reichtum bieten. Freilich liegen diese nicht ganz offen da, sondern sind (drastisch ausgedrückt) unter Geröll verborgen oder sind durch das für unser Empfinden stark wuchernde Schlinggewächs der Form und der Dialektik gebunden. Es ist zuviel gesagt, wenn man behauptet, der innere Gehalt und die theologische Korruption stehen sich im Hebr im Wege. Aber das Absolute, Ewigwährende wird doch durch die vergänglichen zeitgeschichtlichen Formen niedergedrückt. Insofern hat der praktische Exeget an der Seele des Briefes eine gewisse Erlösungsarbeit zu leisten, wenn er den Brief für das moderne Empfinden fruchtbar machen will. Er muß den Gedanken das belastende Gewand abnehmen, damit sie frei vor uns dastehen. — So viel kondensiertes Lebensgut für Kanzel und Schule ist im Hebr nicht enthalten wie in den übrigen Paulinischen Briefen. Man könnte wenige Kapitel oder wenige zusammenhängende Reihen von Versen auf der Kanzel oder in einer Stunde des höheren Religionsunterrichts vorlesen, um eine eindrucksvolle Exhorte daranzuknüpfen. Man müßte zuviel erklären, zergliedern, zu große Umwege beschreiben, und das wirkte ermüdend. Aber fließt für uns auch in dem Briefe kein Lebensstrom in einem Zuge, so hören wir doch starke Quellen und Wasseradern sich anmelden. Die eigentliche Schönheit des Briefes muß man mit den Blicken gleichsam aus der Tiefe an die Oberfläche saugen. Beim ersten Hinsehen erscheint er fast leer und kalt; die, welche kein geistiges Auge besitzen, werden keinen wahren Genuß von ihm haben. — Das Neue, was uns der Hebr im Vergleich zu den andern Briefen des NT bringt, die Idee vom Hohenpriester, bietet schon viel Reichtum für das christlich-religiöse Leben. Dieses Wort

ist nicht etwa bloß ein biblisches Ausdrucksmittel und eine wuchtige Formel oder liturgische Abkürzung für die Tatsache der einmaligen Erlösungstat Christi oder ein dunkles Glas, durch welches wir das Erlösungsopfer auf Golgotha in mystischer Beleuchtung sehen. Der Ausdruck sagt viel mehr: Christus ist der gegenwärtige große Fürbitter und Priester für die Seinen auf Grund seiner Kreuzesverdienste; er tritt in lebendige, kraftvolle Beziehungen zu den Einzelseelen; er arbeitet, versöhnt, tröstet und beglückt. „Hoherpriester" ist nicht bloß ein dekorativer Name für den Christus der Vergangenheit, sondern das Nomen appellativum für die Gegenwart. Daher erweckt die Vorstellung vom Hohepriestertum Christi den Gedanken an volle Aktivität und enthält gewissermaßen eine dramatische Spannung.

Die übrigen Gedanken des Hebr führen uns tief hinein in die christliche Welt: Christus ist der Angelpunkt der Schöpfung, der Weltenkönig, der vollkommene Sieger (Thema der Offenbarung); dies nicht bloß in kosmologischem, sondern auch in soteriologischem Sinne: als Gottmensch ist er der Zentripetalpunkt der Menschenwelt. Er ist der Schöpfer des ntl Äon mit seinen unüberbietbaren Gütern und Kräften, seinem starken Gottesleben, seinen verborgenen Höhen und Tiefen, seinen vollen Lebensformen und frischen Impulsen. Er hat die Glanzwelt heraufgeführt, wo Gott und die Menschen treu ineinander sich neigen. Auf Grund seines Opfers ist er der Vermittler und Fürbitter mit sieghafter Priestergewalt. Er ist der priesterliche König, von dem alles abhängt, der alles seinem Zepter einmal unterwirft. Dabei ist er der Vermittler mit selbsteigenem persönlichen Erleben, mit voller Seele und warmem Empfinden. Um diese dogmatischen Hauptmotive schlingen sich Nebenmotive: Scheinerlösung und wahre Erlösung, Christenherrlichkeit, Erleben und Innewerden von ewigen Kräften, Sündendruck und Sündenbewußtsein, die tragische Sehnsucht nach Befreiung und Erfüllung der Menschensehnsucht, Opferwille und Gehorsam als großes Lebensgesetz im Leben Jesu, die Passion im Leben Christi und im Leben des Christen als Mittel zum Siege und zur Lebenserhöhung, der große Zusammenhang der Heiligengestalten.

Dieses dogmatische Substrat enthält aber stark emotionale Kräfte; aus den theoretischen Gedanken entwickelt sich mit unerbittlicher Logik das praktische „Ergo":

a) starker, tatfroher Glaube, volle Hingabe an Jesus und Erfülltsein mit überweltlichem Leben, Bruch mit allem, was in den alten Opfermaterialismus hineinführt;

b) Hoffnungsfreudigkeit und Optimismus in den Spannungen des Lebens, starkes, freudiges Lebensgefühl (denn wir kosten das messianische Heil, d. h. ein reichgesegnetes Menschenleben), geduldiges Wandeln auf dem Königswege des Leidens, Heimweh nach der ewigen Heimat, Meistern der blaßwangigen Sorge, Gesinnungsbetätigung und innerliches Leben im Gegensatz zur Veräußerlichung im jüdischen Kultus, die Seelsorge am Mitbruder, Autoritätsgefühl, aktive und passive Tugend — mit einem Wort: Streben nach einer starken, christlichen Persönlichkeit.

Daneben fühlen wir den Herzschlag eines eifernden Seelsorgers, der mit Lob und Tadel arbeitet. Bald liegt's über dem Brief wie ein stiller Friede, den der Abend über die Bergeinsamkeit gebracht hat, bald wie Schrecken des Wiederkunftstages, wo wir die aufregenden Posaunen der Engel hören.

Die ganze Tendenz des Briefes ist stark praktisch: eine christliche Gemeinde oder christliche Gemeinden wollen infolge des äußeren starken Lebensdruckes Rückschritte machen; es stehen bereits einige bedenkliche Zeichen am Horizont; Paulus erfährt davon, und er setzt seine ganze Kraft ein, um die Seelen wieder in die notwendige Gleichgewichtslage zu bringen. Er redet wie ein Prophet Feuer und Glut und zerstört die äußere Juden- und Christeneinheit (13, 13) nach dem starken Grundsatz: „Wenn dein Auge dich ärgert, so reiß es aus!"

Unsere christliche Welt leidet mutatis mutandis an ähnlichem Druck. Von außen kommt eine ähnliche Gefahr des Einbruchs in den christlichen Glauben; es sind dies eine christusfeindliche Umgebung, die kein Verständnis hat und haben will für Christus und die hohen christlichen Werte, — religiös apathische Kreise mit ihrer Oberflächenphilosophie, ihrem weichen Lebenshedonismus, — Massenanschauungen und Massensuggestionen (der einzelne will nicht „Nein" sagen, wo alle Jasager sind), — soziale Nachteile, Geschäftsintrigen, die man sich als praktizierender Katholik vielleicht gefallen lassen muß, — innerlich abgestorbene Elemente, die lahmen Glieder der Pfarrei, die äußerlich noch mittun und ein Ferment des Freigeistes sind, — unerfüllte Wünsche und Hoffnungen, wo Jesus auf seine segensvolle „Parusie" hat vergebens warten lassen. Die besondern Gefahren, welche in dem Glänzen und Gleißen des jüdischen Kultus lagen, könnten umgedeutet werden auf die farbenprächtige, angebetete Diesseitskultur, auf die Siege und Herrlichkeitsfülle der Welt und ihre äußere Erfolgspolitik. So mancher Gebildete erliegt dieser Gefahr. Diesseits und Jenseits kann er nicht auf eine Formel bringen; er hat den Glauben immer im Verdacht. Diese Formel zu schaffen, die beides aufnimmt, ist Sache des Seelsorgers und namentlich auch des höheren Religionslehrers an obersten Klassen, der es mit den für das Große und Glänzende empfänglichen Naturen zu tun hat. Der Glaube ist kein Feind aller wahren Höhenlagen der Menschheit oder des echten kulturfördernden Schaffens. Aber es darf bei diesem Schaffen die Teleologie, der Blick ins Jenseits nicht fehlen. So sollen der Jugend die Augen geöffnet werden für die Umwelt und der nötige Grenzschutz gegeben werden. Diese Gedanken könnten auch für eine Patroziniums- oder Kirchweihpredigt verarbeitet werden; als Text könnte man vorausschicken das Mahn- und Trostwort 10, 35 („Werfet nicht eure freudige Zuversicht von euch, die von so hohem Lohne gekrönt ist").

Wenn auch der Hebr mit seinen dialektischen Serpentinengängen uns manche Mühe verursacht, so muß doch gesagt werden: es spricht ein Seelsorger mit feinfühligem Verständnis für praktische Psychologie. Er weiß etwas von dem Auflösungsprozeß, der in Leidenstagen in den schwergeprüften

Seelen sich vollziehen will, und kennt die brütenden Geister, welche in den Dämmerstunden des Leidens die Seelen beschleichen wollen. Deshalb eilt er an ihre Seite, teilt ihnen von seinem starken Glaubensgeist mit und bindet die chaotischen Energien durch die höhere Glaubensvernunft. Er bietet seinen ganzen Intellekt, seine Dialektik, seine Herzensgewalt auf, um den warmen Glauben zu erhalten. (Es herrscht im Briefe die große Einheit eines praktischen Ziels; die Beweisgänge nehmen sich aus wie starke Stützen der Motive.) **Lebensnot und Glaube** — dieses Thema darf auch in unserer Predigt nicht fehlen. Auch im modernen Menschen setzen sich Spannungen an, welche dem Glauben Gefahr bringen. Da muß der Seelsorger immer wieder Entspannungen schaffen und den glaubensmüden Willen organisieren. Der immerwährende Refrain unseres Trostes und Zuspruches wird der des Hebr sein: „Haltet fest an eurer Zuversicht" (3, 6 und 10, 35). Beraubten, darbenden Menschen können wir Seelsorger meist nur geistliches, himmlisches Gegenkapital anbieten. Aber wenn wir auch keine irdischen Münzen reichen, sind wir doch Verschwender und Geber mit tausend Händen.

Einen mehr formellen Gedanken könnten wir vielleicht auch praktisch verwenden. Man hat gesagt, der Hebr enthalte **Philonische Elemente**; christliche Theologie und Alexandrinismus hätten in der Seele des Verfassers einen Verschmelzungsprozeß eingegangen. In dieser Tragweite ist der Gedanke jedenfalls nicht richtig. Wenn wir unter „Philo" im weiteren Sinn Kulturgut nach der formellen Seite verstehen (Sprache usw.), werden wir der Wahrheit näherkommen. In dieser Gestaltung könnten wir den Gedanken annehmen. Paulus, der „Grieche", stand ja der Kultur seiner Zeit nicht als ein Verschlossener gegenüber. Griechisches Sprachgut, Anschauungen aus dem griechischen Rechts- und Volksleben zog er in den Bereich seiner Theologie. Daraus die Lehre: Auch wir Christen dürfen einen griechischen Tropfen in unser christliches Seelenblut hineinmischen. Mit andern Worten: Von der christlichen Wahrheit geben wir nichts preis; aber um diese zu illustrieren, zu erschöpfen, zu vertiefen, sprachlich zu verkörpern, nehmen wir das Gute, wo es sich uns bietet: aus unserem modernen Geistesleben. Dies bedeutet keinen unreinen Verschmelzungsprozeß, sondern einen Lebensprozeß, wo das Profane dienen muß. Kein Lebenselement einer brauchbaren Kultur braucht von uns abgewiesen zu werden. Philo und katholischer Theologe oder Christ tun einander nicht wehe. Die Theologie gleicht einem Baume, der auf weitem Felde steht und die Säfte des benachbarten Bodens zu seinem eigenen Mark verarbeitet. Dies ist ein leiser Wink, für eine harmonische Ausbildung besorgt zu sein. Wenn man das bedächte, gäbe es immer neue Aufgaben. Die Kunst des Alleinseins und Stillesitzens wäre nicht so schwer. Es wäre oft besser, mit Philo, d. h. mit dem modernen Kultursystem und seinen Gedankengängen sich vertraut zu machen, als vom heiligen Glaubensberge aus über das Profane zu spötteln. Philo bedeutet für uns gesunde, tatenfrohe Modernität mit offenem Auge für neuzeitliche Bewegungen.

Glaubensjubel — unsere Größen und Propheten — Sühnetat Christi — Engelsdienste.

(Kap. 1.)

In Kap. 1 dürfen wir nicht am Äußeren hängen bleiben. Zunächst ist hier die Präexistenz und Gottheit Christi ausgesprochen; wie ein mächtiger analytischer Satz steht dieses Bekenntnis an der Spitze. Aber dann müssen wir sozusagen den Geistern über der Tiefe lauschen. Wenn unser Ohr zart genug ist, hören wir daraus einen festlichen **Glaubensjubel,** den Jubel über das große Heil und die große Zeit. Wie durch friedvolle Himmelschöre sollen die Christenseelen aus Erdenschwere und Versuchung höhergezogen werden. Für diesen freudigen Glaubenshymnus sind wir dankbar angesichts der Lieder der Schwermut, die den modernen Menschen umsingen. Wie wohl tut dieser von einer festen Überzeugung getragene Jubelausbruch gegenüber einer müden, senilen Glaubensart, die nur redet von Glaubenslast, von Glauben-müssen, nie aber von Glauben-dürfen, gegenüber einer Skepsis, die auch die feinsten Fäden durchschneidet und vor lauter Grübeln nie zu einer echten Freude kommt! Die moderne protestantische Theologie redet beim Glauben viel von „innerer Stimmung". Es steckt ein Körnchen Wahrheit darin. Stimmung ist Beglücktsein, freudiges Schweben über den Tälern, starkes Erleben, rauschender Zusammenklang aller Stimmen. Stimmung ist ein zarter, schüchterner Geist. Will man ihn kritisch zerlegen in atomischer Arbeit, so entflieht er. Dieser Tatsache müssen wir Rechnung tragen an Hochfesten. An diesen Tagen soll unsere Predigt das Beglückende des Glaubens zeigen, eine große Zusammenschau aller messianischen Güter bieten und so eine Friedens- und Freudenpredigt werden. Die volle Erlösungssonne soll da über den Häuptern der Christen erstrahlen und die Schmerzenszüge übersonnen, die gerade an diesen Tagen im Antlitz heimgesuchter Menschen sich zeigen. Der Segen der Erlösung soll wie Frühlingssaat in die Furchen der Seelen gelegt werden. An diesen Tagen ist kein Platz für atomisierende, moralisierende Predigtweise. Gewiß soll dies nicht so verstanden werden, als ob dabei auf den Willen nicht eingewirkt werden dürfe. Die Festprediger im Brevier können uns Vorbild sein.

Die **„große Zeit"** war nicht bloß eine Morgenröte, die einer bestimmten Menschengeneration leuchtete, sondern die über die gesamte Menschheit sich ausspannt. Christus hat ja zu uns geredet — dies gibt starkes Solidaritätsgefühl; mit beglückten Menschen aller Jahrhunderte sind wir verbunden (vgl. auch 11, 40). Wir haben immer die große Zeit. Denn das Sprechen Gottes hat nicht aufgehört; Jesus ist uns nicht ein Ferner, sein Reden hat nicht bloß historischen Wert, sondern lebendige Gegenwartsbedeutung. Er redet noch weiter durch die Kirche. Man könnte die große Zeit (= das gesegnete Jesuszeitalter) auch noch in weiterem Sinn nehmen und darunter das Urchristentum verstehen. Diese Glanzzeit übt immer eine große Einflußkraft aus. Von diesen Höhen weht immer erfrischende Luft wie von Alpenbergen mit schneeweißem Firn. Bei diesen Stoffen darf der höhere Religionslehrer nicht kalt bleiben. —

Die **Propheten** führen uns auf dem Wege der Ideenassoziation auf verschiedene Gedanken. Für eine tiefere Betrachtung könnte sich einmal die Formulierung empfehlen: Prophetengeist und unser Geist. Prophetengeist haben heißt:

a) passive und aktive Tugend besitzen, ein volles Seelenleben und Innerlichkeit besitzen, voll sein von dem, was man nach außen vertritt; nicht schal sein für andere, sondern Salz sein; feurige, geradlinige Seele sein ohne Zögern und Zaudern; opferbereit und leidensbereit sein (vgl. die Bezeichnung für den Prophetenberuf „Last Jahves"); arbeiten ohne das laute Seufzen einer Maschine und ohne Ehrgeizgezappel; Prophetenliebe und Prophetenzorn haben.

b) Prophetenarbeit treiben und Prophetenprogramm haben, d. h. ein reiches, großzügiges Dasein führen:

α) Kampf gegen allen Natur- und Höhenkult (Naturalismus und Materialismus) und gegen die vom modernen Menschen aufgestellten Ideale, welche Ersatzmittel der christlichen Religion sein sollen (vgl. die kommenden Ausführungen über „unsere Größen").

β) Kampf gegen alle Veräußerlichung der Religion (auch gegen äußerlichen falschen Sakramentalismus), Mahnung zu innerem Christenleben, Nächstenliebe, Leidensmut, Gehorsam, seelischer Vertiefung mit Hilfe des Sakramentsempfanges.

c) Jahvepolitik treiben in gutem Sinn: Eifer für Gottes Ehre, für Moral im Volks- und Völkerleben, Mitarbeit an der Sozialpolitik — aber in irenischem Sinn, nicht wie ein zorniger, weltlicher Agitator. Propheten sind keine weltabgewandten Ideologen und Theologen.

Das Thema „Prophetengeist" gäbe auch eine praktische Elternpredigt am Familienfeste. In neuer Form könnten alte Pflichten wieder vor Augen geführt werden (Prophetenamt eines jeden Familienvaters).

Die alten Propheten reichen dem größten Propheten, Christus, die Hand. Das leuchtende Prophetenbild von Jesus bekommt noch mehr Relief, da es sich vom Hintergrunde der Engel abhebt. Nicht als ob die Engel in den Augen der wahren Christen eigentliche Konkurrenten Jesu gewesen wären, aber als Größen des AT hatten sie für manche Schwachgläubige eine gefährliche, starke Beleuchtung. Dieser Gegensatz „Jesus und die Engel" hat zwar an sich nur zeitgeschichtliche Bedeutung, aber hat doch aktuellen Wert, wenn wir die Engel in die modernen Größen umdenken. Jesus hat in unserer Zeit seine Nebenbuhler erhalten, und manch Auge ist an den letzteren hängengeblieben.

Es sind teils persönliche, teils ideelle Mächte, die verschiedenen Systeme und Genien, von denen die Gegenwart so gern redet, die unpersönlichen Kollektiva, die im Kraftüberschuß schwelgenden Kraftgenialitäten und Energieheroen: Spinoza, Goethe, Nietzsche, Wagner, Kant, Ostwald, Budda usw.; es sind die modernen Heroldsrufe, wie technische, ästhetische, soziale Kultur, Autonomie, von der Religion entbundenes sittliches Bewußtsein und Pflichtgefühl, kategorischer Imperativ, die allwaltenden physischen Gesetze, ästhetische Weltanschauung, Kultus der Individualität, Promotheustrotz des

selbstbewußten Menschen. Manch einer von diesen modernen Propheten hat seine Verehrergemeinde, die in ihrem Heros die vollkommenste Offenbarung alles Menschlichen und Göttlichen sieht. Wenn diese neuzeitliche Größenwelt dem sehnsüchtigen Auge unserer Studenten aufblüht, verlieren sie gern den sensus für die allergrößte christliche Größe. Denn die Jugend hat einen ausgeprägten Sinn für Kraft und taumelnden Galoppmarsch. Es ist deswegen eine notwendige Aufgabe des Seelsorgers, diese lauten und stillen Mächte, diese sog. Offenbarungsträger der allesbezwingenden einzigen ntl Größe gegenüberzustellen; man braucht deswegen nicht Rückwärtsler und Kulturverächter zu sein. Denn wie die Engel Gott als Medien dienen, so bauen diese den Untergrund, auf dem sich Gottes Gestalt um so höher erhebt. Nicht alles an diesen Kulturträgern ist falsch. Die Grundgedanken dieser modernen „Offenbarungssysteme“ beleuchten so oft irgendeine Idee des christlichen Systems mit magischen Farben; die allzu grelle einseitige Beleuchtung freilich macht dann aus dem ursprünglichen Gedanken oft eine falsche Substanz. Ein einziger Punkt ist richtig gesehen, aber nicht die Totalität. Schließlich müssen all die Großen der Erde ihre Kronen Gott zu Füßen legen.

Für **die Sühnetat Christi** zeigt die moderne Welt wenig Verständnis mehr. Man spricht vom Schuldwahn und vom tragischen Einschlag unserer Religion. In diesem Punkte hatte Paulus in der jüdischen Volksseele, wenigstens soweit der Begriff Sühne in Betracht kam, einen besseren Resonanzboden. Wo Sühne ist, ist Schuld. Letztere aber bedeutet eine Herausforderung des modernen Kraftbewußtseins. So vielen gibt es keine sittliche Demarkationslinie mehr, es gibt nur ein Jenseits von Gut und Bös. Die Sünde, sagt man, sei unentbehrlich, ohne sie gebe es keine dramatische Spannung im Menschen- und Völkerleben. Sünde sei Fäulnis des Gärungsprozesses, sei Sturm und Drang und Durchgangsstufe zu neuem Leben, sei ein Weg zum Werden und Wachsen, und darin liege des Menschen Glück. „Schuldig müssen wir werden, wenn wir wachsen wollen, größer werden als unsere Sünde; das ist mehr als die Reinheit, welche ihr predigt.“ [1] „Sünde ist noch das einzige farbige Element, das dem modernen Leben geblieben ist“, verkündet ein farbenempfänglicher Gegenwartsmensch [2]. So ist es wohl verständlich, daß man den Tastsinn verloren hat für Reue, Befreiung und Erlösung. Man wirft der Erlösungstheologie vor, sie sei die Lebensphilosophie derer, welche zerschlagen mit gesenktem Haupte einhergehen, der am Lebenswillen Erkrankten. Sie stamme aus der jüdischen Linie und sei mit Bewußtsein in der jüdischen Linie geblieben. Durch den christlichen Schuldbegriff bekomme die Seele eine verhängnisvolle Richtung nach abwärts; dies sei aber nicht vereinbar mit den Aufgaben der Zukunftsreligion, der Erhöhung des Typus Mensch. Der allermodernste „Seelsorgebegriff“ rechnet zwar auch mit Befreiung und Erlösung, indem der Starke und seelisch Gesunde mit seinem Überschuß an Kraft, seinem Freiheits- und Glücksgefühl das Schuld-

[1] Aus Sudermanns „Heimat“.
[2] Aus dem Roman „Dorian Gray“ von Oskar Wilde.

und Mangelgefühl der kranken Brüder und Schwestern ausgleichen, den Drang zum Lichte und den Willen zum Guten, nicht aber das Mangelhafte bei den einzelnen Verfehlungen hervorheben solle [1]. Selbsterlösung sei das Wort der Knorrigen und Starken, Selbstbefreiung durch Selbstgestaltung, wie es der Dichter macht. Ja die ganze christliche Erlösungsidee habe symbolischen Charakter und sei ein verborgener Kraftgedanke: aus Leid und Tod, Sünde, Vergehen und Verwehen wächst ewig neue Kraft und neues Leben.

Diese moderne Erlösungsphilosophie enthält einen rücksichtslosen Absagebrief an den höchsten Wert, den uns der Hebr fortwährend anbietet. An dem Gegensatz Sünde und Kraft, Schuld und Leben dürfen wir christlichen Seelsorger nicht achtlos vorübergehen. Ohnehin hat man den Eindruck, daß unsere studierende Jugend im Religionsunterricht beim Kapitel „Sünde, Schuld, Sühne und Erlösung“ auf jeder Stufe mit den gleichen Gedanken gespeist wird. Man bleibt im wesentlichen bei dem stehen, was man schon den auf niederen Bänken Sitzenden geboten hat; vielleicht bietet man dazu noch einige Schriftstellen und einige Ausdrücke aus der Scholastik. Und dabei hat's dann sein Bewenden. Und doch ist ein Angriff auf die Schuldidee ein Angriff aufs Zentrum der christlichen Religion, für manchen ebenso fatal wie der Stoß gegen die Gottesbeweise. — Es gibt keine fröhliche Wissenschaft von der Sünde, sondern des Kampfes. Mit dem Worte „Kampf“ werden wir dem fruchtbaren dramatischen Element in der Seele und im Leben vollauf gerecht; es gibt aber auch einen friedlichen, sündenlosen Kampf. Reue haben und sich schuldig fühlen, Sehnsucht nach Erlösung haben heißt nicht das Wachsen und Werden unterdrücken, sondern den Brand ins dürre Stoppelfeld werfen, auf daß eine frische Sommersaat erblühe. — Für den Seelsorger des einfachen Volkes gestaltet sich die Aufgabe nicht so schwierig; er hat es nicht mit dem Volk der intellektuell „Gewachsenen“ zu tun. Sein Amt ist es, in Predigt, Katechese, Beichtstuhl und am Krankenbett das Sündenbewußtsein in vornehmer Weise zu wecken und so zartes Verständnis zu schaffen für die Sühne des Kreuzes. Daraus soll der Glutfunke der Reue ersprühen, der wahren, tiefen Christenreue im Gegensatz zur raffinierten, theatralischen Reue. So manche „Bereuenden“ schaffen sich gewissermaßen eine Statue von ihrem Lebenswerk und bringen sich selbst als büßende Gestalt an der Gruppe an. Oder sie klagen ihren Genius an, wenn sie auf eine verhängnisvolle Stunde des Lebens zurückblicken, und rufen: „O Hüter, Hüter, war dein Ruf damals so fern?“ [2]

Die Predigt in der Fastenzeit wird in der Hauptsache auf den Schuldgedanken eingestellt sein müssen, auch wenn man's nicht so gern hört. Der gläubigen, christlichen Seele ist Jesus gerade deswegen der Messias, weil er der Sündennot der Menschen sich angenommen hat.

In Kap. 1 tritt uns eine gewaltige Christologie und eine straffe Teleologie entgegen. Die überragende Stellung Christi, die implizite bereits

---

[1] Vgl. Horneffer, Der Priester II 302.

[2] Aus der Stormschen Novelle „Aquis submersus“.

allesbeherrschende Siegesstellung ist, klingt im Brief immer wieder mit wuchtigen Glockenschlägen an. In diesem hohen Sinn müssen die atl Zitate in Kap. 1 verstanden werden, an denen wir Moderne mit unserem kritischen Buchstabensinn so gern hängen bleiben; sie sind Einzelstimmen zum grandiosen Siegeschor. Der Hebr knüpft gewissermaßen an die Philipperstelle 2, 9 an („Darum hat ihn Gott erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist"). Was aber dort kurz und programmatisch gesagt ist, wird hier weiter ausgedacht und mit reichstem Inhalt gefüllt: wir sehen gewissermaßen die ethischen Vorbedingungen des Sieges und das fruchtbare Leben des Siegers. — Wohl sind die Beweise keine strengen biblischen Argumente, aber die Methode, mit der Paulus seine Resultate gewinnt, ist intuitive Erkenntnis. Mag deswegen die ratio demonstrandi für den modernen kritischen Sinn da und dort jüdisch sein, die Hauptresultate sind dogmatische Wahrheit; die Art der Beweisführung, der Weg zu den Resultaten, ist mehr sekundäres Element.

Die Wahrheit vom siegreichen Thronen Christi wird nicht ohne Einfluß auf die praktische Methode des Seelsorgers und Erziehers bleiben. Wenn bei Christus alle Linien des Lebens zusammenlaufen, wenn er als der Träger des Alls und als Triumphator vor uns steht, wenn die Menschenwelt trotz allen Kampfes die Physiognomie Jesu am Ende der Tage erhält, müssen wir Christen im Grunde mit dem Pneuma des Optimismus getränkt sein. Jesus wird siegen, das Gute wird triumphieren! Also sind jene im Unrechte, welche in ihren Jammerliedern unbewußt einem dualistischen Prinzip huldigen, als ob Jesus, der gute Gott, im Kampf mit dem bösen Gott läge und in Gefahr wäre, zu unterliegen. Der optimistische Seelsorger mit seinem leuchtenden Auge erfaßt die Substanz des christlichen Glaubens besser als der Pessimist mit seinen Unkenrufen. Außerdem gilt mit Rücksicht auf den Erfolg auch auf dem Seelsorgsgebiete das Wort Schillers: „Nur die heitere, ruhige Seele gebiert das Vollkommene."

Vers 14 wird gern in der Engellehre zitiert. Ursprünglich liegt das Gewicht des Satzes auf der Antithese „Christus der Herr in der Höhe — die Engel als Diener". Aber wir Menschen sind doch ganz nahe an diese Doppelgruppe herangerückt; so fällt auch auf uns Menschen etwas vom Himmelslichte, in das diese Gruppe gestellt ist. Ja wir Dritte sind in gewissem Sinn der Angelpunkt, um den die Befehle des Herrn und das Dienen der Engel sich drehen; wir sind die Umworbenen. Man könnte diesen Ursinn beibehalten und zum Thema einer Schutzengelpredigt machen (im Anschluß an ein Wort von Chrysostomus): a) Iesus salvat nos sicut Dominus, b) angeli salvant nos sicut servi. (Nutzanwendung: hohe Stellung des Christen; also wahre deine königliche Würde.) — Der Gedanke an die **Bundesgenossenschaft und Kriegshilfe der Engel** war ermutigend für die Hebräer und bietet auch viel Stärke für uns: also wir sind keine isolierten, auf uns selbst gestellten Kämpfer, wir leben nicht in einer schweren Einsamkeit, sondern sind in ein seelenvolles Milieu hineingestellt. Den Gesandten aus der Himmelswelt dürfen wir nicht entgegenhandeln. — Der Dienst der Engel

ist seinem Wesen nach Gottesdienst. Die Engel haben also nicht bloß ein reiches passives, sondern auch aktives Leben. In ihr Arbeitsprogramm sind wir aufgenommen. Auch unsere Lebensaufgabe ist Gottesdienst im weitesten Sinn des Wortes; dazu gehört auch das Arbeiten an andern und das Schaffen für andere [1]. Wie wenig verstehen doch jene die Seele des Christentums, welche mit geringschätzigem Blick auf die christliche Religion der Menschheit neue Glückswerte anzubieten glauben, indem sie sagen, die moderne Lebensphilosophie müsse den Menschen die Flügel benutzen lehren, die er besitzt, und eine Philosophie des Schaffens sein! Das Schaffen kennt das Christentum schon lange, nur ein Schaffen mit Konzentration der Arbeitsmotive, mit einem aszetischen Monismus (gute Meinung).

Wertung Christi — das große Heil — das Passionsgesetz im Leben Christi und des Christen.

(Kap. 2 und 12.)

Der Anfang des Kapitels fordert eine ungeteilte, volle Hingabe an Christus, die persönliche Offenbarung. Der Schluß a minore ad maius (in V. 2 u. 3) stellt in eindrucksvoller Weise das Thermometer für diese Hingabe auf. Die Schätzung und der Enthusiasmus muß über den Normalpunkt (= Hochschätzung der atl Offenbarung) hinausgehen. Unser **Interesse für Christus** ist also genau bestimmt durch den Vergleich; es ist nicht einiges Interesse, sondern ein höheres Interesse als ... Je inhaltreicher der Positiv ist, desto schwerer ist der Komparativ. Für unsere moderne Welt werden nicht mehr das AT, sondern etwa die natürlichen Güter die Vergleichsgröße bilden. Diese können materieller oder ideeller Art sein (Geld, Haus,

---

[1] Im einzelnen ließen sich folgende Gedanken herausschälen:

A. Arbeitsmotive:

1. der Engel: Gottes Wille und Gottes Ehre;

2. unser Arbeits- und Lebensmotiv? — gute Meinung — Zersplitterung.

B. Arbeitsprogramm:

1. der Engel: Dienst für andere; vgl. die biblischen Engelserscheinungen — ihr freudiges, eiliges Schaffen;

2. von uns:

a) Allgemeines: Dienst für andere; in welchem Geiste? spöttisch, gedrungen, mürrisch, weltschmerzlich? — Segen unserer Lebensarbeit für andere (Altruismus);

b) spezielle Engelsdienste:

α) Vater und Mutter gegenüber dem Kinde (Opfer bringen!) und umgekehrt;

β) Mann gegenüber der Frau (Fürsorge, Schutz, Zartfühligkeit) und Frau gegenüber dem Mann (Geduld, Friedsamkeit, Klugheit, Frömmigkeit, stilles Wesen, Martha- und Marienseele in einer Person);

γ) Erzieher gegenüber der Jugend, Freund gegenüber dem Freund, Braut gegenüber dem Bräutigam, Verwandte gegenüber Verwandten;

δ) des einzelnen gegenüber der Gesamtheit (sich einfügen in die goldene Kette, daß der Strom nicht unterbrochen wird; Kräftespender sein durch gutes Beispiel (Seelendienst im besten Sinne des Wortes).

Hof, Äcker, glückliche Lebensbedingungen und Lebensverhältnisse — guter Name, Ansehen, Kinder, Bücher, Ideale, Kunst, Kultur). Das Barometer zeigt für letztere Güter einen hohen Stand unseres Interesses; steht es für Christus höher?

Ein „**solches** Heil", ist mit Nachdruck gesagt; das Wort „**Heil**" mutet uns an wie die wuchtige Formel für eine glückliche Lebenserfahrung. Es gleicht einer Blendlaterne, die vollstes Licht ausgießt, aber auch einer Goldmünze, die durch das fortwährende Kursieren gern an Glanz und Glätte einbüßt. Es könnte nichts schaden, es deshalb auf seinen inneren Gehalt zu untersuchen und seine Vollwertigkeit zu zeigen. Bei einer Analyse des Begriffs „Heil" würde sich ergeben:

1. Befreiung aus Not und Tod — vgl. die Hilferufe jüdischer, heidnischer und moderner Seelen: Seelennot, die blutigen Geißelhiebe des Zweifels, die tiefen Striemen des peitschenden Erkenntnisdrangs, seelische Ohnmacht, aufstehenwollen und es nicht vermögen; mit diesem Heil ist nicht mehr verträglich der vielberedete Lebensfluch, gegen den man ankämpft und den man nicht besiegen kann, wie er in den Schicksalstragödien und in manchen Gestalten des modernen Dramas sich verkörpert — vgl. Ibsens „Wenn die Toten erwachen" („Die Belasteten können über das Böse nur lachen und es nicht beweinen"), die Gestalt des Gundez in Wagners „Parsival" oder Hauptmanns „Einsame Menschen".

2. Der heilige, reine Mensch; die Schönheit einer gerechtfertigten Seele; ungetrübte Beziehung zu Gott; das liebevolle Jahveantlitz; seelisches Leben in Gott. — Der Seelsorger und Katechet sollte wohl auch versuchen, den tiefsinnigen Paulinischen Gedanken vom veränderten Verhältnis zu Gott und vom freudigen Lebensgefühl, das uns die Erlösung gebracht, zu popularisieren. (Welch freudiges Lebensgefühl in der Familie, wenn Vaters Antlitz milde über den Kindern leuchtet und Freude aus seinem Auge dringt! Wenn Vaters Zorn waltet, dann herrscht Lähmung, Hemmung und Stockung der Lebenskraft und Lebensfreude. Glückselig der Tag, wo der Vater frühmorgens seine Kinder ans Herz zieht und wo sie fühlen: er ist unser Vater und wir sind seine Kinder — wo er mit frohem Gruß zur Stunde des Feierabends zum Hofe schreitet; dann flutet in die Wohnung das Abendgold; dann ist die Luft im Hause voll Wonne, daß man meint, man atme sie ein, die Seligkeit. Solche Tage sind für die Familie weiche Junitage mit blauem Himmel!)

3. Vorgenuß der ewigen Kräfte hier auf Erden; der Himmel in der Seele des Christen.

4. Das Leben im Jenseits nach dem Sterben.

5. Das eschatologische Heil nach dem allgemeinen Gerichtstage.

Dieses Heil, das den Menschen so glücklich macht, kann nicht durch Menschenkraft und Menschenarbeit ertrotzt werden; auch der geschäftigste Menschenpragmatismus kann es nicht erringen, sodern nur der Glaube. — Es gibt Festtage im Kirchenjahr, wie Weihnachten, Karfreitag, Ostern, Pfingsten, wo die Gläubigen mit pochender Menschenbrust auf dem Kirchweg sich drängen; wie Unendlichkeit liegt's über ihnen. Zeigen wir uns den

großen Gedanken, die aus den Tiefen ihrer Seele aufsteigen, kongenial und reden wir zu ihnen vom „Heile“!

Daneben erfahren wir bereits in diesem Kapitel vom großen **Passionsgesetz** im Leben Jesu (Erniedrigung und Erhöhung sind wie zwei Pole im gottmenschlichen Leben), von dem intimen Bruderverhältnis Jesu zu uns, vom mitfühlenden Christus. Ganz abgesehen von der apologetisch-dogmatischen Fundierung, enthalten diese Gedanken eine tiefe religiöse Pädagogik: sie wecken ein freudiges Lebensgefühl, wo man sich nicht mehr bedroht sieht durch furchtbare, ängstigende Todesschatten, und mahnen uns trostvoll an die geduldige Hinnahme unserer eigenen Lebenspassion, d. h. an die seelische Verarbeitung des Leidens. Der Hebr bietet die Erlösung nicht bloß vom metaphysisch-dogmatischen, sondern auch vom psychologisch-menschlichen Standpunkte aus dar; er führt uns in die ethische Gesinnungswelt des Gottmenschen ein. Dadurch bietet er uns hohe seelisch-persönliche Werte; wir moderne Menschen strecken beide Hände nach diesen aus. Ja man ist in der Freude über diese innerliche Erfassung der Person Christi so weit gegangen, daß man einseitig geworden ist. Protestantische Theologen sagen, im Hebr (namentlich in Kap. 2 u. 5) stecke eine Lehre über Versöhnung und Erlösung, die aus dem unterpersönlichen Gebiet der Blutlehre zu dem persönlichen der erziehenden Einwirkung aufgestiegen sei; hier trete uns Jesus in pädagogisch-menschlicher Beleuchtung entgegen; das Wertvollste an Jesus sei seine Gesinnungsethik. Demgegenüber muß gesagt werden: Die „Blutlehre“ ist nie unterpersönlich, sondern weist hin auf persönliche Mächte der Liebe und auf die stärksten persönlichen Impulse. Christus ist uns nicht bloß das Ideal freudigen Sterbens geworden, sondern hat uns auch durch sein Blut von der objektiven Todesmacht befreit und uns dadurch ein volleres, persönliches Leben gegeben. Gerade dadurch, daß der Liebeswille des Erlösers zum Blutwillen sich steigerte, ist uns Lebenserhöhung gebracht worden. Die ganze Bluttheologie des Hebr setzt stille die Satisfaktionstheorie voraus (vgl. 2, 14). Aber Genugtuung leisten, Gerechtigkeit erfüllen ist nicht ein unterpersönliches, minderwertiges Etwas, sondern eine sittliche Tat voll erhabenster Gesinnung.

Im einzelnen: Leiden, sagt der Hebr, bedeuten nicht Lebenszertrümmerung, sondern Lebenserhöhung; sie sind nicht ein überflüssiger Mitläufer, sondern fruchtbare Erscheinungen im menschlichen Dasein. Leiden sind der Anfang von Erhöhung und Herrlichkeit. So war es bei Christus, so ist es bei uns. Leiden sind eine Aufforderung zum Aufstieg, schmerzliche Hammerarbeit zur Herstellung eines reinen Gottesbildes (12, 6). Dieser Satz ist wie ein Brausewind, der Verzweiflung und Lebensmüdigkeit mit sich fortreißt. Diesen Trost können die Menschen wohl brauchen; denn sie leiden: vgl. die Summe nutzloser Arbeit, den schmerzhaften Faustschen Drang, die ideologischen Bankerotte, wo der Mensch Schiffbruch leidet mit all seinen Ideen, die Leiden des Berufes, die vielen verdrießlichen Gedanken, welche wie Mikroben und Bazillen die Menschenseele verzehren, die vielen Versuchungen, wo die Versuchungsgedanken wie emsige Wildwasser aus den dunkeln Schluchten des

Menschenherzens hervorbrechen, die finstern Stunden, wo es in des Menschen Brust stürmt wie wildes Wetter im Felsengebirg, das Frostgefühl einer zwischen Bergen eingeschlossenen Seele, das große Leiden der Menschensehnsucht („Ach, zu des Geistes Flügeln will kein körperlicher Flügel sich gesellen!“), das Wanderweh, das durch unser Leben klingt, den großen Leidenskampf der Völker — es ist eine furchtbare Monotonie, diese stürzende Wassermasse der Leiden. Jeder Mensch zahlt seine Leidenssteuer; auch das heiterste Lied der Menschen hat oft seine Schmerzensfigur. Leiden ziehen den Menschen gern in die Tiefe herab. Nicht bloß für die Christen des Hebr, sondern auch für uns ist Gefahr, daß man aus der Sonnenhöhe des Glaubens herabstürzt und der Erdenmelancholie verfällt. So manche Sünde ist zu verstehen aus vorangehender innerer Qual, aus einer vorangehenden Sturmesnacht, die Trotz und Ingrimm in die Seele gelegt. Wie viele Hamletnaturen gibt es unter den Männern, die sich aus den Leiden heraus nach dem Nichtsein sehnen, wie manches glanzlose Niobeauge blickt uns an aus der Frauenwelt!

Es ist deswegen kein Wunder, wenn die moderne Zeit die Göttlichkeit einer Religion an ihrer Überwindungskraft des Leides bemißt und eine Religion will, die uns trunkene Lust lehre im Schmerz. Man anerkennt zwar, die ntl Religion habe den tragischen Charakter des Lebens erfaßt und habe es verstanden, Leidensgefühle zu bannen und den Schmerz umzuschaffen ins Jauchzen. Aber das Christentum suche das Leid mit egoistischem Glücksverlangen, mit kommenden Ausgleichen zu lösen; es schaffe keine tragische Kraft und Mannhaftigkeit. Das Problem des Leidens sei überhaupt mit einem persönlichen Gott nicht zu vereinen. Deswegen dränge das Leidensproblem die Religion zu neuen Formen und Zukünften. Die wahre, kraftvolle Leidensphilosophie bestehe darin, daß man lehre, der Schmerz sei der Weg zum Schaffen und Wachsen.

Diese neuen Propheten hindert ein Vorurteil, in den Tiefgrund des biblischen Trostes hinabzusehen. Der Hebr lehrt (Kap. 12): die Leiden sind ein Mittel zur Erziehung, der Anfang zum Wachsen und höheren Werden, und mahnt die Christen, die Freude solchen Wachstums an sich selbst zu erleben. Er gibt auch das Ziel an: Verähnlichung mit dem göttlichen Vater. Der Hebr arbeitet ja mit den Gesichtspunkten der Pädagogik. Die schönste Aufgabe der Pädagogik aber ist Erhöhung und Höherführen, dem Vollkommeneren entgegen. Die moderne Leidphilosophie sagt zwar, es komme nicht darauf an, daß dem schaffenden, das Leid verarbeitenden Willen ein wirklicher Erfolg entspreche; der Wille als Funktion sei schon an und für sich Resultat genug. Aber diese kalte, starre Krafttheologie unterdrückt das Wesen der Seele; sie bietet dem Leidgedrückten zu wenig, weil sie kein Ziel steckt. Die menschliche Seele gleicht nicht dem Rade, dessen Schwungkraft und sausender Arbeitsrhythmus schon Behagen verursacht, ohne Rücksicht auf den Arbeitserfolg. Nicht die Kraftleistung allein, sondern das in Aussicht stehende Ziel kann sie befriedigen und trösten. Da ist die Psychologie des Hebr viel wahrer und enthält mehr Trostkraft: sie verlangt zwar viel seelische Arbeit von uns, damit wir in den Leiden den warmen Pulsschlag des

göttlichen Vaterherzens erkennen. Aber sie zeigt uns ein herrliches Resultat dieses inneren Schaffens (12, 10): Teilnahme an der göttlichen Heiligkeit. Haben wir diese, so sind wir glücklich. — Diese zarte Leidenspädagogik wird ergänzt durch den tiefen Gedanken: Leiden sind gewissermaßen immanente Herrlichkeit; denn die Christenpassion ist die erste Stufe zum Siege. Es kommt nur darauf an, daß wir die gleiche Gehorsamsgesinnung haben wie der Heiland. Auch wir dürfen die Krone nicht rauben, sondern müssen zuvor das leisten, was der himmlische Vater als Aufgabe verlangt. Der Hinblick auf die Passion Christi, will somit Paulus sagen, ist das beste Mittel, um in der eigenen Passion aufrecht zu bleiben. Daher bedeutet jedes christlich getragene Leid ein tiefes Erleben Christi.

Wir Seelsorger, die wir das schöne, aber schwere Amt des Tröstens haben, werden diese Quietive des Hebr für Leidenstage gern aufgreifen. Wir trösten im Geiste des Hebr, wenn wir die Erziehungstheorie verwenden und sagen: Die Leiden sollen uns zum Besten dienen. Mit diesem ideal-religiösen, innerlichen Motiv müssen wir auch arbeiten, nicht bloß mit dem gewiß berechtigten eudämonistischen Gedanken: Du wirst dafür belohnt. Ohnehin liegt bei der Korrelation „Gehorsam — Erhöhung" im Hebr der Nachdruck mehr auf dem ersten Gliede. Mit der Vergeltungstheorie („Du hast's verdient") müssen wir recht vorsichtig sein. Wenn die Last dem Christen recht schwer wird, werden wir oft nichts Besseres tun können, als zur Passion der Sündelosen zu raten und tröstend zu mahnen (12, 1), die Sünde abzulegen, welche die Seele so gern umstrickt, d. h. sich im Bade der Wiedergeburt zu reinigen und als volles Gotteskind ohne Erdenschwere den Leidenskampf zu bestehen. Der Stationsweg wird schon vom Hebr als gute Seelenarznei verordnet. Freilich werden wir oft finden, daß die Leiden eine scharfe Ecke sind, wo falsches Christentum nur schwer vorbeikommt.

Wenn der Hebr vom schweren Bann der Todesangst redet (2, 15), so hat er allen Zeiten aus dem Herzen gesprochen. Das größte Leiden ist die Todesangst, der schonungsloseste Tyrann ist der Tod. Christus hat uns den schrecklichen Wehegewalten des gestaltlosen Todes ein für allemal entrissen. So wird die Schmerzensnacht des Todes uns heller, der Atem lieber und leichter. Ein praktischer Lebensoptimismus kann seine warmen Strahlen jetzt über uns ausgießen. Wir haben das freudige Johannesbewußtsein: Translati sumus de morte ad vitam. Durch den Vers 2, 15 wird die segensreiche Größe der Erlösungstat Christi uns wieder menschlich nahegebracht. Die Art, wie Paulus das Todesproblem löst, hat nichts von geschminktem Fatalismus oder stumpfer Resignation an sich. Auch die Modernen suchen ja die große Tragödie des Sterbens zu erleichtern. Sie reden von der tragischen Notwendigkeit des unabwendbaren Untergangs, wo es uns höchstens noch übrig bleibt, eine herbe, tragische Größe darzustellen. „Der Tod kann kein Übel sein, weil er allgemein ist" (Schiller). Oder: Beim Tode verlassen wir nur das Äußerliche, was uns nicht gehört. „Kein Mensch besitzt etwas von dem, was er verläßt; was liegt daran, es frühzeitig zu verlassen?" (Hamlet im 5. Akt). Das wahre Eigentum ist nur der Geist des Menschen, der Kern-

punkt der Persönlichkeit. Dieser lebt weiter. Oder: Es gibt keinen Tod im trüben Sinn des Wortes. In unsern Werken leben wir weiter.

An diesen Vers des Hebr (2, 15) wollen wir denken, wenn wir am Kranken- und Sterbebette stehen. Da wollen wir reden vom erlösten Sterben, oder mit andern Worten: vom vollen Leben, das uns Jesus gebracht. Was können wir am Sterbebette Besseres tun, als vom Leben reden? Gebildeten Christen gegenüber wird sich's in der Predigt empfehlen, keine übertrieben realistischen Schilderungen vom Sterben zu geben und mit der Phantasie nicht im modernden Gebein des Gottesackers zu wühlen. Die Wahrheit vom Leben wird lieber gehört; man braucht deswegen den Tod nicht zu verschleiern.

Christus — die mitfühlende „Seele".
(2, 17 und 5, 7.)

Einen Gedanken voll feinster Psychologie und zartesten individuellen Fühlens spricht der Hebr in dem Satze (2, 18) aus: Durch Mitwissen (= Lebenserfahrung) zum Mitgefühl. Christus ist uns nicht weltfern, sondern so nahe wie ein Bruder. — 2, 17 f. und 5, 7 gehören zu den Stellen des NT, in denen Jesus in seiner schönsten Menschlichkeit uns nahegebracht wird. Jesu **Menschlichkeit** ist ein beliebtes Thema der neuesten ästhetisch-literarischen Religion. Man sucht im Jesusbild die schönen menschlichen Züge, die sich in der Güte und Wärme des Herzens äußern. Unter den Strahlen dieses edeln Menschentums soll, so sagt man, alles Falsche, Dogmatische schmelzen, das sich angesetzt hat. Indes durch die Hervorhebung des edel-menschlichen Wesens im Hebr sollen nicht Zweifel an Jesu Gottheit in uns geweckt werden, sondern der Erlöser soll als der Meister individueller, persönlicher Menschenkunde vor unser Auge gestellt werden. Jesus hatte seine Anliegen wie wir, seine Mißverständnisse wie wir, er hat gelebt wie wir, gelitten wie wir, er hat alles durchgemacht (die Sünde ausgenommen) — seitdem gibt es kein einsames Trauern mehr: Jesus versteht den einsamen Notschrei seiner Brüder, er hat Verständnis für unsere großen und kleinen Lebensnöten, er hat Mitleid mit uns, freilich ein Mitleid ohne jene weiche sentimentale Beimischung, wie diese gern bei Menschen vorkommt. Er kann helfen, d. h. aus seiner persönlichen Lebenserfahrung heraus kann er uns verstehen; er wird mitkämpfen, trösten, stärken. Jesu Leiden betrachtet Paulus an diesen Stellen als Psychologe und hebt als solcher eine köstliche Frucht seines gottmenschlichen Erdenlebens hervor: innig-menschliches Verstehen.

Für den Seelsorger wie für jeden Christen ist darin ein freundlicher Wink enthalten: zuerst Mensch sein und auf das Menschengesicht sehen, dann Berufsmensch; zuerst das Natürliche, dann das Übernatürliche! Individuelles Verstehen und Verstehenwollen kennzeichnen die feinere Nächstenliebe. Edle sympathische Gefühle sind keine Schwäche der Seele. Christus hat das Gefühlsleben nicht ertötet, edle menschliche Affekte umkreisen auch sein gottmenschliches Herz. Der mitfühlende Jesus schärft einen intimen, gern vergessenen Gedanken der Nächstenliebe ein, die Teil-

nahme. Viel Wahres ist an dem Worte: „Die ärgste Sünde an unsern Mitmenschen ist nicht, sie zu hassen, sondern gegen sie gleichgültig zu sein; das ist die Quintessenz der Unmenschlichkeit."

Es gibt eine plastische Kraft, welche das, was andere fühlen, versinnlicht. Diese Kraft hat sonst der Künstler. Auch der Prediger sollte diese Gestaltungskraft besitzen. Seine Predigt sollte gewissermaßen die plastische Wiedergabe sein von all der Menschennot und dem Seelenschmerz, die er gesehen. Da könnte er zeigen, daß er offenen Sinnes in den Stuben aus und ein geht und daß all die schmerzlichen Erlebnisse seiner Pfarrkinder, all ihre Versuchungen und Schwäche ein Echo in seinem Herzen gefunden. Das wäre eine heilige Akkommodation, die aus dem Geiste kommt. Unsere Pfarrkinder sollen wissen, daß wir ganz mit ihnen fühlen. Sie dürfen nicht den Eindruck haben, als stehen wir listig und spöttisch auf hohen Bergen und sprechen: „Was geht mich Menschennot an?" Ohnehin haben sie uns im Verdacht, als haben wir's herzlich gut ihnen gegenüber.

Als Beichtvater kann der Geistliche das persönlich-menschliche Verstehen, welches der Hebr Jesus nachrühmt, am besten ausleben. Der Satz: Tout comprendre c'est tout pardonner, hat für den Beichtvater gewiß nicht volle Geltung. Indes ohne von den absoluten Forderungen ein Jota zu vergeben, kann er im Beichtstuhle Menschennot kennen und verstehen lernen, da kann er in die ganze Schwäche des Menschen hinabsehen und erfahren um all seine Einsamkeiten, von Auge zu Auge kann er Persönlichkeit weckend und bildend wirken. All die geheimnisvoll-menschlichen, individuell-persönlichen Kräfte klingen wider im Worte „Beichtvater". Ja man hat schon gesagt, das Wort „Beichtvater" sei die beste Vorstellungsform für das, was Jesus der einzelnen Seele sei, und das beste Surrogat für das unmoderne, altmodische „Hoherpriester". Es ist von Interesse, zu hören, wie ein frommer Protestant die Persönlichkeitsgedanken des Hebr in Kap. 2 und 5 praktisch verwertet wissen möchte. „Es wäre", sagt er, „ein Gewinn von unermeßlicher Bedeutung für das Wachstum der religiösen Persönlichkeit, wenn in der evangelischen Kirche wieder Beichtgelegenheit wäre in gut evangelischer Art."

Edles menschliches Verstehen und feinfühliges Empfinden räumen dem Seelsorger auch außerhalb des Beichtstuhls, in persönlichem Umgang, die Ehrenstellung einer Vertrauensperson ein. Er darf die ihm Anvertrauten nicht einfach als eine massa betrachten, sondern muß sich angelegen sein lassen, jeden Menschen besonders zu nehmen. Darin besteht die diagnostische und therapeutische Kunst, daß er mit dem ärztlichen Kaltblick der nüchternen Prüfung den Warmblick der Liebe verbindet. Äußere Höflichkeit, Herablassung und joviales Benehmen ist noch lange nicht menschlich-persönliches Verstehen. Ja die heiteren Naturen haben oft eine besondere Gabe, lächelnd über Schwierigkeiten hinüberzustolpern. Wahrt dann der Untergebene sein Recht, so erscheint oft bei ihnen das rüde Kommandoantlitz. Es gibt einen gewissen Menschentypus: die Schüchternen und Unbeholfenen. Diese wollen zart behandelt sein. Solange sie mit uns zusammen sind, lachen sie mit, auch bei

falscher Behandlung, die ihnen widerfährt. Sind sie aber allein, so halten diese Reflexionsmenschen für sich stille, zornsprühende Monologe. Seelsorger und Vertrauensperson ist nicht immer ein und dasselbe. Um Freund und Vertrauensmann sein zu können, bedarf man einer ganzen, großen Liebe, eines guten Tastsinns für das ganze Leben und Leiden der Menschen, einer echten Teilnahme, die sich von der stereotypen Menschenteilnahme himmelweit unterscheidet; dazu bedarf es der Kunst, mit den Müden zu rechter Zeit zu reden und mit den Leidenden zu rechter Zeit zu schweigen. Im Feuer unseres Eifers vergessen wir gern die Schwäche der Menschennatur, benehmen uns streng kategorisch, und das wirkt abstoßend. Der Seelsorger faßt sein Hirtenamt in persönlichem Umgange vielleicht zu oft als eine von Gott übertragene Diktatur auf. Und doch, wir gehen unter die Menschen, nicht immer, um sie zu bessern, sondern sie kennenzulernen [1] und uns in der höheren Menschenpädagogik weiterzubilden. Der Machtgedanke: man dient Gott, um die Menschen zu beherrschen, ist in der Zeit des NT nicht mehr in allweg haltbar. Was wir erreichen wollen in unserer Gemeinde, müssen wir offen erreichen. Nichts nimmt man dem Priester mehr übel, als wenn er Schleichwege wandelt. Der Apostel mit seinem Persönlichkeitsgedanken und seiner Forderung, einen liebevollen, tiefen Blick zu tun in das schwindeltiefe Menschenherz, macht uns vorsichtig und zurückhaltend in unserem Urteile und empfiehlt den Höflichkeitsoptativ für unsere Ausdrucksform. Wir dürfen nicht so tun, als ob andere Charaktere für uns so klar wären wie lauter Wasser — ein Fehler, dem Erzieher gern erliegen. Es gibt Seelsorger, welche immer in analytisch-deduktiver Form reden. Sie haben kein Verständnis für Induktion und Synthese, wenn sie ein Urteil sich bilden. Diese scharfen Analytiker kennen nicht die Kunst, Fragesätze zu stellen, eine Sache von verschiedenen Seiten zu besehen, zu denken: es könnte so sein oder so, und zu sagen: es dürfte wohl so sein. Es mangelt ihnen die Kunst der Problemstellung. Was bei ihnen herauskommt, ist immer ein kategorisches Urteil. Wer in seine eigene Seele hinuntergestiegen und dort seine eigene Schwäche beschaut, wird milder im Urteil gegen andere (μετριοπαθεῖν, 5, 2). Selbstkenntnis schlägt schwebende Brücken zum Nächsten; auf ihnen gibt's einen leichten, raschen Übergang und ein freudiges Sichfinden. Insofern hat jener Dichter wahr gesprochen, der sagt: nun verstehe er erst den Menschen recht, da er fern von ihm und in Einsamkeit lebe (d. h. sich selbst kennengelernt habe). Nur wer selbst in Leidensnacht gewandelt, wird anderer Straucheln verstehen und gut zu trösten wissen. So ist jedes Leid ein Fußweg, der uns näher zum Nebenmenschen führt. Wer selbst nicht gelitten hat, in dessen Stimme fehlt der Silberton; seine Trostworte sind vielfach hallende Zimbel. Wo ein Leidgeprüfter tröstet, ist schon sein Blick ein Bote wahren Fühlens.

Dem Persönlichkeitsgedanken, der auch in dem Hebr liegt, hat man in neuester Zeit eine bestimmte praktische Fassung gegeben: man hat den Ruf

[1] Ein Wort von Bernhard Shaw in „Julius Cäsar".

erhoben nach **Hausseelsorge**[1]. Dem eifrigen Seelsorger, der gesegnet ist mit dem Charisma feinfühligen menschlichen Empfindens, ist dieser Name nichts Neues. Durch diesen lauten Ruf wird er nur ermutigt, seine Bahn treu weiterzuwandeln. Wem das innere Empfinden und der feinere Takt fehlt, dem wird diese „neue" Seelsorgsmethode eine mechanische Formel sein, ihn zu äußerem Schein und künstlicher Anempfindung verleiten. Da gilt das Wort: „Wem's nicht gegeben ist, kann's nicht erjagen." Wer z. B. im eigenen Pfarrhause einem Vater, der schmerzerfüllt den Tod eines Sohnes anzeigt, der im Felde gefallen, nicht die Trosteshand zur Teilnahme entgegenstreckt, sondern nur antwortet mit einem eckigen „So!" und nach Erledigung der amtlichen „Geschäfte" ihn stante pede von dannen schickt, ist nicht einmal an der Schwelle des Persönlichkeitsgedankens angelangt; einem solchen wird man nicht viel Vertrauen entgegenbringen, auch wenn er andern ins Haus kommt. Man wird sich heimlich sagen: „Was will er denn?" Man wird sich anstrengen, in seinen Worten das unliebsame Pathos der Proselytenmacherei zu entdecken. Hausseelsorge muß Konsequenz sein aus dem Charakter und nicht bloß ein fremder, importierter Gedanke. Wo dies nicht der Fall ist, nimmt sie sich aus wie etwas, das nicht organisch mit einer nobeln Seele verwachsen ist und deshalb zum Lachen reizt; da wäre der Persönlichkeitsgedanke lediglich in Bewegung und Rhythmus der Füße umgesetzt. Es gilt bei dem Verlangen nach Hausseelsorge, zuerst die Seele des Gedankens zu suchen. Das wäre die Noblesse der Gesinnung im Pfarrhause, die ψυχή, — der Gang ins fremde Haus wäre dann nur das Äußerliche, das *σῶμα*, das die Psyche von selbst schafft. — Wollten wir die verschwiegene Forderung des Hebr in Kap. 2 und 5 auf eine kurze Formel bringen, so könnten wir sagen: Zuerst der Unterbau, das Natürliche, dann der Überbau, das Übernatürliche!

Auch beim K a t e c h e t e n u n d L e h r e r möchte der Hebr einem persönlich-individuellen Ton das Wort reden. Es ist gewiß wahr, daß autoritative Manieren, das Distanzhalten für den Vorgesetzten notwendig sind; aber anderseits soll bei aller Autorität ein Strom persönlichen Lebens den Kindern entgegenwallen. Es gibt in der Schule so viele „unpersönliche Persönlichkeiten"; man merkt an ihnen kein einziges blaues Menschenäderchen, sie muten an wie kunstvoll gegliederte Eiskristalle. Solche „Erzieher" haben nicht die Einflußkraft, die sie vermöge ihrer sonstigen seelischen Anlagen haben sollten. Man bewundert sie wohl, aber man sagt: „So will ich nicht sein." — Gewiß sollen wir mit dem Übernatürlichen verbunden sein; aber ein goldenes Bändchen bindet uns auch an die Menschlichkeit.

Das Treumotiv.

(Kap. 3.)

In 3, 2 klingt zum erstenmal das T r e u m o t i v an. Die Treue Christi wird gemessen an der anerkannten Treue des Moses. Der Sieg fällt jener

[1] Durch die folgenden Ausführungen soll der sog. spontane Hausbesuch keineswegs in Mißkredit gebracht werden. Es soll nur gesagt werden, daß der Seelsorger gewisse Eigenschaften mitbringen muß, wenn er fruchtbringend sein soll.

zu: bei Moses folgsame Dienertreue, bei Jesus spontane, intime, aktive Sohnestreue; dort begrenzte Entfaltung, hier weiteste Entfaltungsmöglichkeit. Treue — darin steckt etwas Subjektives, das ist Gottesdienst, ausgedrückt in der Sprache der Psychologie. Wie bei einer musikalischen Komposition alle Motive in einem Ensemblesatz sich vereinigen, so klingt im Wort „Treue“ alles Gute, das im Herzen liegt, zusammen. Treue ist das Pleroma aller Tugenden. Es ist ein altes und zugleich modernes Wort, das man gut für „Beharrlichkeit“ einsetzen könnte. Die Treue des Moses hatte ein doppeltes Antlitz: das eine wandte sich Gott zu, das andere den Menschen; sie enthielt a) einen passiven Zustand (die große Unterordnung unter Gott, im Gegensatz zu Selbsterhöhung und Sichselbstsuchen) und b) eine aktive Verfassung mit Rücksicht auf das berufliche Wirken unter den Menschen (Berufstreue = hohe Berufsauffassung, Berufseifer, Berufsausdauer). In beiden Beziehungen ist Jesus ein vollendetes Ideal der Treue, sowohl in der ganzen Richtung seines Lebens (vgl. den „Gehorsam“ Jesu in Kap. 2 und 5 und 10, 6 f.) als auch in seinem praktischen Heilandsberufe (vgl. Offb 1, 5: Jesus ist der „treue“ Zeuge, der uns nicht im Stiche gelassen und durch seine Auferstehung uns Garantien geboten hat). Bei Jesus gab es weder äußere noch innere Störungen, die ihn in der Treue hätten wankend machen können. Obwohl der Schwerpunkt im Hebr auf der Treue Jesu ruht und Moses nur als Folie dient, ist doch auch die Mosestreue einer näheren Betrachtung wert. Denn die Treue des Moses bietet uns viel Stoff für gute Gedanken und spornt an zu „goldener“ Priestertreue [1].

a) Der Gang zu Pharao war für Moses ein unlieber Gang; er mußte auf heftigen Widerstand am Königshofe gefaßt sein, gebildete Leute mit weltlicher Logik traten ihm entgegen. Er ging (vgl. Gang des Priesters auf einen unangenehmen Posten, in ein weniger angenehmes Haus).

b) Moses hat keine Feiglingsdecke vor dem Antlitz, er ist ganz eingenommen für seine Mission; er läuft Gefahr, von den Fremden, den Ägyptern, verstoßen und von den Eigenen, dem Volke Israel, nicht verstanden zu werden (Los eines jeden Priesters). Er meint es aufs beste mit dem Volk, und doch steht letzteres ihm apathisch gegenüber, weil er keine sichtbaren Güter bringt, weil er nur sagt: „Geh heraus aus dem Ägypten der Sünde!“ und spricht vom „Joch der Sklaverei der Sünde“.

c) Er war jederzeit bereit, Befehle zu empfangen — auch der Priester hat an jedem Tag sein „Heute“, wo der stille Befehl Gottes ergeht und Gehorsam verlangt.

d) Er schwächt nichts ab von dem Gebote des Herrn durch zu weitgehende Akkommodation an den Zeitgeist und an die Wünsche des Volkes — auch der Priester darf als Prediger das Evangelium nicht subjektivem Verlangen zum Opfer bringen, die ernsten Ewigkeitsgedanken nicht nivellieren; er soll nicht bloß der liebliche Prediger sein, sondern muß auch die ernsten Wahrheiten von Tod, Hölle, Feindschaft verkündigen, selbst wenn er weiß, daß

[1] Vgl. auch die früheren Ausführungen über „Prophet“ (S. 285 f.).

die Zuhörer inneren Widerstand entgegensetzen. Er darf nicht bloß persona grata sein bei den Genußsüchtigen, d. h. bei denen, welche in der Hauptsache ihr ästhetisches Empfinden durch die Predigt befriedigt wissen wollen, sondern er muß seine Predigt stimmen auf die Ernsten und Tiefen, über deren Seele eine stark religiöse Atmosphäre schwebt. Auch die παρρησία (biblisch = der Freimut; ursprünglich „Alles-sagen") gehört zur Prophetentreue. Mag auch Menschenkunst und Menschenwille am Gotteswort deuteln und es in seinen Forderungen abschwächen, es bleibt doch ein Blitz, der den trifft, der ihm zuwiderhandelt (vgl. 4, 12 f.).

e) Der treue Moses eifert für die Ehre Gottes — gerade das Eifern (aber in gutem Sinn, mit Klugheit verbunden) ist ein Charakteristikum der Prophetentreue; Eifern steht in scharfem Gegensatze zum öden, sterilen Mechanismus. Prophet sein heißt inspiratorische Kraft, d. h. die Leidenschaft eines großen Glaubens und einer großen Liebe besitzen. Wenn die Jahvereligion volle Propheten möglich macht, sollte dann die Jesusreligion nicht dreifache Kraft besitzen? Prophet sein heißt schöpferisch wirken, innerlich befruchten, bereichern, entzünden, zu Kraft erwecken.

f) Mit seiner ganzen Person stand Moses für das ein, was er verkündigte (vgl. μαρτύριον τῶν λαληθησομένων 3, 5, d. h. er selbst war Modell für das, was er sagte). — Der Seelsorger muß ein Mann der Überzeugung sein; er darf nicht bloß aus Pflicht (= passives Mußgefühl), sondern soll aus Überzeugung pastorieren. Sein eigenes Leben soll eine Verkörperung seiner Predigt sein.

g) Moses besaß einen heiligen Wagemut; er fürchtete sich nicht vor dem Aufwallen der Volksseele. — Der erfahrene Seelsorger weiß manches von Massensuggestion und Massenpsychologie des Volkes; er weiß von Dathan und Abiron, die in seiner Gemeinde wühlen und zum Abfall verleiten und so manche Furchtsame auf ihre Seite ziehen; er kennt den raschen Wechsel der religiösen Stimmung bei vielen Christen. Trotzdem bleibt er aufrecht und entschieden, und der Geist der Prophetie erstirbt nicht in ihm.

h) Auf allen Gebieten seines Berufes und allen Menschenklassen gegenüber (ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ 3, 5) war es ein ganzer Moses: als Priester, als Lehrer, als Führer und Regent stellte er seinen ganzen Mann. Ähnlich soll es beim Seelsorger sein; er soll nicht bloß sein Bestes geben vor Erwachsenen, wo er die Kritik fürchten muß, etwa als Prediger auf der Kanzel oder als guter Diplomat, der seine Schachzüge tut in Vereinen, sondern auch vor hilflosen Kleinen und Kranken als Katechet und Krankenfreund. Alle Elemente seiner Gemeinde sollen eingeschlossen sein in sein Priestergebet und seine Hirtensorge.

i) Moses wahrt den Prophetengeist bis zur letzten Stunde; er wirft den Hirtenstab nicht weg, trotz aller schmerzlichen Erfahrungen — bei all den bittern Erkenntnissen und allem schmerzlichen Erleben darf der Seelsorger nicht das helle Prophetenauge verlieren, sein Blick darf kein düsterer Prophetenblick ins Dunkle werden. So manche Seelsorger wissen das Rechte, wollen das Rechte; da sie aber voraussehen, daß ihr Wissen und ihre Liebe

schlecht belohnt wird, bekommen sie nach und nach einen schmerzlichen Zug, werden müde und werden zu geistlichen Kassandratypen. Auch in der Reihe der Priester gibt es „problematische Naturen“, d. h. Naturen, die mit nichts zufrieden sein können; auf der einen Seite haben sie ein hohes Ideal, auf der andern Seite sehen sie die Unzulänglichkeit des eigenen Wesens. Dieses Bewußtsein schafft bei ihnen eine innere Spannung, drückt sie nieder und stimmt sie melancholisch.

Eine schöne Variation des Paulinischen Treumotivs (= sein ganzes Leben, seine ganze Berufsarbeit auf den himmlischen Vater einstellen) gibt uns Petrus [1], wo er vom apostolischen Arbeiter verlangt, er solle ein starkes Medium der Gnade Gottes (= guter Verwalter der mannigfachen Gnade Gottes) sein wie aus der Kraft, welche Gott gibt. Das Wörtchen ὡς enthält sonst subjektive Stimmung. An der Petrusstelle aber ist es der stille Träger einer ganzen Christenüberzeugung. Petrus will demgemäß sagen, der apostolische Arbeiter soll die Gnade Gottes in seiner Person und durch seine Person stark zum Ausdruck bringen; aber er soll dabei überzeugt sein, daß das, was er ist, Gottesgabe, nicht pure Menschenkraft ist. Er soll in Gottes Gnade kein Ornament sehen, womit er sich selbst schmückt. Jedes Betragen, das nicht von dieser Erkenntnis getragen ist, ist unwahre Pose. Paulus faßt die apostolische Treue von einer ganz speziell-praktischen Seite, wenn er (Kol 1, 7 ff.) sagt, Epaphras wirke ganz in seinem Sinne, er durchschneide nicht die Verbindung zwischen ihm (Paulus) und der Gemeinde — im Gegensatz zu solchen, welche sich selbst suchen. Möge dieses Lob apostolischer Treue allen geistlichen Hilfsarbeitern gelten! Es verstößt gegen die Treue, welche wir Jesus schuldig sind, wenn man sich als störendes Zwischenglied einschiebt zwischen den eigentlichen Seelsorger, der die Verantwortung zu tragen hat, und die Gemeinde. Ob man von jedem Ausgang und jedem Besuch, den der geistliche Hilfsarbeiter in der Gemeinde macht, sagen kann: Weg der Treue gegen Jesus?

Die Treue Jesu uns gegenüber (3, 6) könnte man kombinieren mit den menschlich-persönlichen Zügen, die sich in Kap. 2 und 5 finden. Daraus ergäbe sich dann der Gedanke: Jesus unser treuer Freund in allen Lebenslagen. Er versteht unsern eigenartigen Charakter, er will uns zu sich emporziehen. Diese Freundschaft allein kann ein tiefes Herz ausfüllen; denn diese Freundschaft hat Ewigkeitscharakter. Was Großes ist es, wenn die Wolken des Leidens heraufziehen, einen Freund zu haben, der mit Licht und Leben die Todesgewalten überwindet! Jesus will als Freund hineinsteigen in unsere heimlichsten Gedanken. Diese Freundschaft hat etwas Konkret-Persönliches; sie besteht nicht bloß in einem allgemein frommen Gefühl, vom Ewigen, Unendlichen umschlossen zu sein.

Das starke Echo der Treue Jesu gegen uns ist unsere Treue gegen Jesus. Der ganze Hebr ist eigentlich eine starke Aufforderung: Wahret Jesus die Treue! Haltet den Glauben und die Hoffnung ohne Wanken und

---

[1] 1 Petr 4, 10 f.

Schwanken fest. In Gedichten und Dramen hat man der Treue gegen andere schon manches Tempelchen erbaut — und diese Tugend verdient es auch. Oft aber ist die Treue gegen andere nur eine schöne literarische Herzensergießung, eine ästhetische Rührseligkeit. Neben der echten Herzenstreue gibt es eine Treue mit schwerem, weichem Gemütsballast. Treue kann nur in tiefen, opferwilligen Herzen keimen, nicht in der Seele von Menschen, die Ja und Nein sagen, ohne sich dabei viel zu denken.

Auf alle Fälle sollte das tiefe Wort „Treue" im Wortschatze des Seelsorgers und Beichtvaters nicht fehlen, der ein guter Psychologe sein will. Es ist ein Ruf zum Ausharren und zur Standhaftigkeit, in modernste Form gebracht; es ist ein Siegeswort, das Mut verleiht im Kampfe mit den bösen Gewalten. Das Wort allein schafft gewissermaßen Gewissensimpulse.

Unsere Treue gegen Jesus wäre ein schönes Thema für den Karfreitagsprediger und ein Grundthema für den Religionslehrer, der es mit der idealen, empfindenden Jugend zu tun hat. Nur darf man das Thema nicht so wenden: 1. was hat mir Christus gegeben und 2. was muß ich ihm geben? Bei dieser Fassung wäre der zarte psychologische Duft weggescheucht.

Wer treu ist gegen Gott, ist auch treu gegen den Nächsten. So wäre eine Predigt über Treue und Freundschaft (Männer-, Frauen-, Jünglings-, Mädchen-, Kinderfreundschaft) eine gute Ersatz- oder Nebenpredigt zur christlichen Nächstenliebe. Hier würde sich ergeben, wie auch die christliche Moral dem schönen Worte Rechnung trägt: „Und die Treue, sie ist doch kein leerer Wahn."

Ernste Klänge.

(3, 7 ff.)

Nicht bloß das fein-psychologische Motiv der Treue, sondern auch das ernster Verantwortlichkeit benutzt Paulus, um zum Festhalten an Jesus, d. h. an Gottes Willen, zu mahnen. Er will das Feingefühl bei den Christen wecken, indem er falsches Sicherheitsgefühl bannt. Neben der glutwarmen Erlöser- und Gottesliebe steht der furchtbare Schrecken des zermalmenden Gerichts. Ablehnung der Erlösung ist hochmütige revolutionäre Auflehnung. Immer wieder, wenn Paulus die Adressaten tief ins Zauberreich der ntl Gnade geführt, erdröhnt das übermächtige Finale des Gerichts. Was die Liebe nicht fertiggebracht hat, muß der Schrecken vollenden. Diesem pädagogischen Zwecke muß auch die Wüstengeneration dienen. Eine gewisse Theologie will in diesen Schreckpartien einen Hiatus zwischen der Paulinischen liebeatmenden Versöhnungsreligion und dem Hebr feststellen; man redet gern von sekundären, den Hauptgedanken durchkreuzenden Nebenschichten. Als ob Liebe und Strenge in der Pädagogik diametral entgegengesetzte Motive wären, die nicht zu einer höheren Einheit sich verbinden könnten! Die Modernen sind in dieser Beziehung allzu weich geworden; sie konstruieren sich einen Gott aus warmem Gemüte, dem der starke Willenszug fehlt. Wohl verbreiten diese Strafmotive einen kühlen Wirklichkeitston, sie klingen wie die Töne einer ernsten Fastenglocke; aber

kühl ist auch die Sünde des Menschen. „Die Sünde des Christen wird von Gott auf der Wage der Kinder Gottes gewogen, nicht auf der eines allgemeinen sittlichen Bewußtseins!" (vgl. 10, 29; 2, 3) ist die tiefe, klare Botschaft unseres Briefes. Den Seelsorger darf nichts hindern, diese ernsten Bußwahrheiten und Imperative in vornehmem Tone vorzutragen. Würden wir es nicht tun, so spielten wir die wenig prophetische Rolle eines lieblichen Hofpredigers. Wir dürfen die ernsten Gedanken nicht abschwächen, keine Falschmünzerei mit dem Golde der Offenbarung treiben! Auch die furchtbare Psychologie und Theologie in 6, 4 ff. und 10, 26 f. werden wir nicht vergessen, wenn es gilt, bei symptomblinden, laxen, immerhin noch gläubigen Seelen, die dem Abgrunde zutreiben, das Steuer nach rückwärts zu werfen. Die Verse sehen aus wie ein Blitz, der einem irrfrohen Wanderer den schwindeltiefen Abgrund erhellt; auch lösen sie uns manches Rätsel betreffs der Erfolglosigkeit unserer seelsorgerlichen Arbeit. Die Aufgabe des Seelsorgers wird es sein, die Vorstufen dieser Sünde genau zu beachten (falscher Separatismus, großer Abmangel an Liebesgeist usw.). Wir müssen aber bedenken, es handelt sich bei diesen Stellen um die Abfallssünde, die Sünde κατ' ἐξοχήν, um das volle Aufgeben der Erstgeburtsrechte. Demgemäß werden wir die Stelle nur für außerordentliche Fälle, nicht für jede schwere Sünde parat halten. — Die moderne Literatur kennt den dumpfen, schweren Zustand eines ohnmächtigen Reuetriebs, d. h. ein Mensch hat Willen und Stimmung zur Reue, kann es aber doch nicht zur Reue bringen. Die Annahme eines solchen Zustandes ist mehr ein fruchtbares Element in der Tragödie, das Spannung verursacht, als wirkliche psychologische Tatsache. Jedenfalls kennt die Heilige Schrift nicht eine ohnmächtige übernatürliche Reue. Der im eigentlichen Sinn Verstockte kommt überhaupt nicht mehr zu einer übernatürlichen Reue; Gott hat ihm die Gnade dazu entzogen.

Die goldene Kette oder die vielen stillen Seelsorger.

(3, 12 f. und 10, 24—27.)

Die Paulinischen Briefe enthalten die tiefsinnige Vorstellung von der mystischen Einheit der Gläubigen. Wie die Muskeln und Sehnen die Glieder des menschlichen Leibes verbinden, so halten die Gläubigen den mystischen Leib der Kirche zusammen. Die Erlösten bilden unter sich eine Art Kollektivindividuum mit einer einheitlichen Größe, einen Organismus, dessen Haupt Christus ist. Den gleichen Gedanken bringt auch der Hebr. Nur ist die Aussageform hier verwandelt: das reale Urteil der sonstigen Paulinischen Briefe ist in den Imperativ umgesetzt. Er sagt: Habet einen christustreuen, warmen Kollektivgeist; ein starkes übernatürliches Pneuma herrsche in der Gemeinde, das auch einzelne an sich schwächere Seelen in seinen heiligen Bann zwingt! Seid eine heilige Gemeinschaft! Schließet euern Christenkreis enger und enger und lasset ihn an keiner einzigen Stelle je brüchig werden! Schüret mit eigenem Beispiel und Worte die große heilige Flamme, an der sich die Lämpchen der einzelnen Christen entzünden! Erhaltet den Boden rein und gesund, daß giftige Schößlinge nicht aufkommen!

Die christliche Atmosphäre sei sonnendurchtränkt, so daß jeder giftige Bazillus von selber erstirbt! Wir sehen: der Seelsorger Paulus ist nicht zufrieden damit, daß der einzelne für sich heilig und christustreu sei. Er findet sich nicht ab mit ein paar Grad privater Temperaturwärme und kennt keinen geistlichen Solipsismus, der in einem stillen, abseits gelegenen Winkel geübt wird. Er weist jedem einzelnen die große Arbeit zu, Seelsorger für andere zu sein und Sorge zu haben für die höchsten Lebensinteressen der Mitbrüder; er verlangt ein starkes Solidaritätsgefühl und verdammt alle falschen zentrifugalen Tendenzen. Die Gläubigen gleichen einer goldenen Kette, in der sich der Kraftstrom der Erlösung fortpflanzt. Wird auch nur ein Glied brüchig, so kann der Strom unterbrochen werden. In 3, 13; 10, 25; 12, 14ff. wird das ruhige, freudige Besitzen der Christenherrlichkeit zur aktiven Kraft, das still-passive Erleben zur lauten Werbearbeit. Das AT enthält die ironische Frage: Soll ich meines Bruders Hüter sein? Das NT macht die Ironie zur großen Forderung.

Diese starke religiöse Spannung, in die alle Glieder hineinbezogen werden, hat einen doppelten Zweck: 1. schwache Glieder sollen dadurch Hilfe bekommen (positive Arbeit), und 2. die Gemeinschaft soll durch abgestandene Elemente nicht gefährdet und befleckt werden (prophylaktischer Gesichtspunkt). Die tieferen Gründe für dieses großzügige Seelsorgerpostulat liegen in der Größe des Heils und dem Evangelium der Liebe, sind also in erster Linie religiöser Art. Das Reich der Liebe ist ein Reich des Universalismus; ein jeder Christ ist verpflichtet, dem Mitchristen von seinem inneren Glücksreichtum mitzuteilen, danach zu streben, für den andern die höchsten Lebenswerte zu schaffen, ihn zu heben und zu fördern, ihm Kräfte zu spenden. Der große Seelsorger- und Liebesgeist Christi, der sich den Christen in der Erlösung mitteilte, muß von uns wieder auf andere ausströmen. Darin besteht ein wichtiges Stück der Nachfolge Christi. Der Paulinische Gedanke vom lebendigen Organismus ist nicht bloßes Bild, sondern enthält die ethische Forderung: ein jeder muß mithelfen zum Aufbau des Leibes in gesunder, lebenspendender Arbeit. — Daneben aber hat Paulus indirekt die Psychologie der Massenwirkung in gutem Sinne des Wortes in den religiösen Dienst gestellt; er will eine religiöse Atmosphäre schaffen, die alles Unheilige reinigt und verzehrt. Wie von der Sonne Licht und Wärme in die Welt ziehen, so fließt aus dem Beispiel der Menschen ununterbrochen eine Kraft aus welche andere bestärkt und ermutigt.

Gilt der Satz von den vielen Seelsorgern auch uns? In der modernen Zeit, die den Individualismus so sehr betont und überhaupt keinen Gesamtbegriff mehr gelten läßt, die das Gewissen der andern als heiligstes Reich ansieht, in das niemand Einlaß begehren darf, sieht man diese Forderungen als etwas Veraltetes an. Auch unter den Christen gibt es stille Egoismusethiker mit einem starken Willen zur persönlichen Macht; auch der wohlmeinendsten fraterna correctio, selbst von berufener Seite geübt, halten sie das kalte Wort entgegen: „Das ist mein eigenstes und heiligstes Gehege." — Die Idee des Pauluspostulats ist auf alle Fälle modern; auch

„die Religion der Zukunft“ kennt noch den Plural der Seelsorger und die paränetische Seelsorge, indem vertrauenerweckende, starke Persönlichkeiten andere Mitmenschen in ihre stille, heilige Einflußsphäre ziehen sollen. Freilich bewegt sich der Wille dieser „Seelsorger“ in anderer Richtung: sie wollen dem Hilfsbedürftigen eine heilende Lebensphilosophie an die Hand geben, ihm zeigen, wieviel Willens- und geistige Kräfte ungenützt in ihm schlummern, und ihn zur Hebung und Verwertung dieser Schätze ermuntern; Aufgabe solcher Helfer der Menschheit sei es, sagen sie, den Menschen aus der Enge und dem Bann des Egoismus zu erlösen.

Um so mehr werden wir nun geneigt sein, auch christlichen Persönlichkeiten ein Werberecht in heiliger Sache zuzuerkennen. Das große Charisma der Glossolalie, des Zungenredens im Dienste der höchsten Seeleninteressen, hat seine Existenzberechtigung auch noch in unserer Zeit, wo der Individualismus so viel Relief bekommt und den zarten Gemeinschaftssinn erstickt. Nur in anderer Form: statt Redekunst sagen wir „treue Sorgfalt“ für das Seelenheil der andern, mindestens der Gesinnung nach, wenn auch nicht immer in aktivem Vorgehen. Denn die Peripherie des christlichen Kreises ist gegen die Zeit des Paulus weiter geworden. Die Paulusgemeinde entspricht nicht mehr ganz unsern Gemeinden; aber im engeren Kreise der Familie und der Verwandtschaft muß diese paränetische Laienseelsorge geübt werden. Der gleiche Glaube freilich genügt meistens nicht mehr, die Anknüpfungspunkte für ein seelsorgerliches Vertrauensverhältnis zu schaffen. Der Laienseelsorger muß mehr mitbringen: eine starke, vertrauenerweckende Persönlichkeit und die herzerobernde Kraft der Liebe. Nur wo die psychologischen, subjektiven Vorbedingungen schon geschaffen sind, kann der Glaube seinen Eroberungszug unternehmen. Auf alle Fälle aber darf man den Seelsorger des Hebr nicht der starren Gewaltpädagogik anklagen; denn mit seiner Mahnung zur Seelsorge meint er nicht ein lästiges Fordern und polterndes Sollen, sondern heißes Wünschen und mildes Wollen (vgl. „Friede mit allen“ in 12, 14). Seelsorgergeist haben ist nicht Sokrateisches Bevormunden oder stoisches Kommandieren und am Gängelband führen, sondern christliche Liebe, Füreinandersein und das Leben anderer leben.

Die Tatsache des Kollektiv- oder Gemeindegeistes, mit welcher der Hebr rechnet, bleibt für immer bestehen. Dieser Indikativ ruft alsbald zwei zeitgemäße Imperative auf den Plan: a) durch dein eigenes Leben und Beispiel hilf mit, einen guten Kollektivgeist zu schaffen. Denn die religiöse Psyche einer ganzen Gemeinde fließt zusammen aus dem lebendigen Odem der einzelnen Seelen. Sei besorgt, deinen Glauben zu einer Kraft für andere werden zu lassen und so mitzuarbeiten an der Hochspannung, in die auch das Müde und Lahme hineinbezogen wird. — b) stelle dich selbst unter diesen religiösen Hochdruck der Gemeinde. Hypertrophie des Intellekts und des Individualismus verleite dich nicht, Seitenwege von dem praktischen religiösen Leben der Gemeinde einzuschlagen und eine „geistige“ Religion zu üben. Hebr 10, 25 stellt eine gute Diagnose: Separatismus ist oft eine Gefahr für den Glauben. Würde mancher von unsern Gebildeten sich mehr in das

frischpulsierende katholische Frömmigkeitsleben hineinstellen, so würde sein Glaube ihm mehr Lust als Last werden. Auch heute gilt noch der Gedanke des Paulus: im ganzen Organismus liegt die Blutader. Wer keinen christlichen Gemeinschaftssinn hat und sich nicht mehr speisen läßt von ihrem nährenden Stoffe, wird kalt und stirbt ab. — Dem Seelsorger gibt Paulus neben den vielen Seelsorgsmitteln eine frische Arbeitsmethode an die Hand: Suche das ganze Niveau einer Gemeinde zu heben; auch dies ist stille Beeinflussung der Schwachen. Diese Methode ist vornehmer und manchmal mehr zu empfehlen als in einseitiger Weise mit ungestümem Eifer sich in die schwachen Elemente einzuklammern und infolge der Erfolglosigkeit nach und nach in pessimistische Stimmung zu kommen. Glücklich der Seelsorger, der einen Grundstock von guten Elementen an seiner Seite hat! — Der Kollektivgeist des Hebr enthält eine tiefe Psychologie des katholischen Sonntagsgebotes. Religionslehrer an höheren Anstalten, welche die dankbare oder undankbare Aufgabe haben, einen eigenen Gymnasialgottesdienst zu führen und zusammenzuhalten, können mit diesem Gesichtspunkte arbeiten.

Weckruf Gottes in der Gnadenzeit. (3, 7 f.)
Die vielen „Wenn" und „Aber" — Sündenillusionen. (3, 13.)

Christus ist die höchste Autorität. Dieser Autorität gegenüber gibt es nur ein Entweder-Oder — entweder treu sich an ihn halten und zu ihm in die ewige Sabbatruhe eingehen oder Verderben. Also kein Hin- und Herpendeln, keine Verschlafenheit, wie dies bei der Wüstengeneration der Fall war. Die Fragefiguren (V. 17 f.) sollen dazu dienen, das klassische Beispiel des Ungehorsams zu beleuchten und die Logik zwingend zu machen. Der Analogiebeweis mit dem alten Judengeschlecht und die Gleichstellung des Himmels mit dem Gelobten Lande hatte für die Judenchristen sicher etwas Zugkräftiges, weniger für uns. Denn der Himmel steht für unser Empfinden unendlich höher als Kanaan, das bei allem Frieden doch die Erinnerung weckt an Streit und Kampf. Aber für sich genommen gäbe das Psalmwort („Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht") einen klangvollen ersten Akkord für eine Gelegenheit, wo Gott zu seinem Volke reden will (Fastenzeit, Mission, Heimsuchung einer Gemeinde, Leidenszeit). Es ist das biblische „Tu auf, tu auf, o Sünderherz!" Auf dem „Heute" ruht ursprünglich kein Nachdruck. Paulus meint damit die messianische Gnadenzeit, d. h. die Wartezeit bis zur Parusie. Wir können aber das Adverbium der Zeit mit einem schärferen Akzent versehen und es auffassen als Lebenszeit des einzelnen im allgemeinen oder im speziellen als besondere Erlebnisse eines einzelnen, einer Gemeinde oder eines ganzen Volkes. Der Religionslehrer könnte indes unter „Heute" auch einmal das Semester verstehen, d. h. die Zeit des Lernens, des Aufstiegs nach oben, des Idealismus, der Jugend, wo Gott seinen Weckruf ergehen läßt.

Die Wüstengeneration glich dem Schilfrohr, das jedem Windzuge folgt. Das Charakteristische an ihr ist, daß ihre momentanen subjektiven Einfälle stärker waren als ihr Glaube. Immer wieder gewannen die natürlichen, lau-

nischen Lebensgeister die Oberhand über den Glauben, es fehlte ihr das Zielbewußte, das die Kasualien des Lebens sich untertänig macht. — Paulus spricht im Philipperbrief (2, 14 f.) von den vielen Bedenken, welche die Energie lähmen. Auch der moderne Seelsorger kennt die hundert Fesseln, welche die christliche Zielstrebigkeit und den christlichen Glauben umschnüren. Wie bei den alten Juden in der Wüste, sind es auch heute bei vielen die Fleischtöpfe Ägyptens, die philosophia vivendi et bibendi, der Mammonismus, welche dem Gotteswort Konkurrenz machen. Aber auch andere Geister, höherer Art, ziehen dem Christen nach und stellen sich ihm in den Weg: Mechanismus, Dynamismus, Energetik, Mystizismus, Romantik, die Erkenntnis- oder Bekenntnisphilosophie derer, die einseitig mit dem Intellekt oder Gemüt philosophieren, die verschiedenen Mittel, dem modernen Menschen frohe Lebensquellen zu eröffnen, wie Kunst und Literatur — all dies sind die überstarken Kräfte und Lockrufe Ägyptens. Gleich den Mitgliedern der Wüstengeneration führen so manche Christen eine Art Doppelleben: heute wollen sie glauben und morgen wollen sie einsam den Pfadfinderweg wandeln. Die Realitäten des Lebens liegen immer im Wettkampf mit ihrem Glauben: Ihr Glaube ist immer nur ein Bruch, immer nur ein halber, niemals ein ganzer. Ihr christlich Wesen ist kein Fels, an dem die wuchtenden Wassermassen der Unstimmigkeiten des Lebens ohnmächtig zurückbranden. Heute im Glück sprechen sie ein demütiges Konfiteor und ein freudiges Kredo, im morgigen Unglück fördert das launische Meer ihres Herzens die versunkenen Zweifel aufs neue zutage. Es spielen wieder die Wellen der Skepsis. Was Paulus in Kap. 3 und 4 verlangt, ist ein sieghafter Glaube, der fern ist von allen Reflexionszuständen, wo man vor lauter Grübeln nicht zur Tat kommt, ein Glaube, der nicht niedergedrückt wird vom Ballaste des Lebens, sondern unerschütterlich allen dräuenden Wehgewalten trutzt.

Im Ausdruck „Trug der Sünde" (3, 13) steckt viel praktische Psychologie. Die Sünde hat Illusionskraft: sie lockt mit ihrem Glanze und verheißt goldene Berge. Sie ist die Macht, welche verspricht, in Wirklichkeit auf die Dauer nichts Tieferes bietet. Sie nennt schön, was häßlich, und süß, was bitter ist. Was ein Versinken ins Fleisch ist, nennt sie ein Versinken in die Schönheit, ein letztes, höchstes Bedürfen, ein Trinken nach göttlichem Recht. Diesem Betrug gegenüber ist der Mensch nicht wehrlos. Es gibt weder Böses, das uns übermächtig anfällt, noch Naturen, die von Haus aus zum Bösen bestimmt sind. Wenn der Christ von der Sünde „übermannt" wird, hat er schon vorher irgendwie mit ihr verhandelt und die Kapitulation eingeleitet.

Freundlich-sonnige Mächte.

(3, 14 und 11, 1 ff.)

Man könnte von der Schlagader eines Briefes reden; dies ist das praktische Ziel, das der betreffende Brief verfolgt, der Urgedanke, der zu einem ganzen System von Blutadern sich ausbildet. Diese Hauptarterie ist im Hebr der **praktische Glaube**, der bereits eine Verwandlungsfarbe angenommen

hat und in die Hoffnung übergeht. Dem Glauben der Judenchristen höhere Temperatur und starke Überwinderkraft zu geben — darin lag in diesem Falle das seelsorgerliche Ziel des Apostels. Das feinfühlige Ohr hört aus dem Hebr eine wahre Glaubenssymphonie mit verschwiegenen, lauten und ringenden Glaubensmotiven herausdringen, bis 13, 13 die gebieterische, schrille Dissonanz kommt, welche den Bruch mit dem Judentum bedeutet. — Wenngleich der Glaube als Lebenskraft und leuchtende Hoffnung, also nach seiner praktischen Seite im Hebr sich darstellt, so erscheint er doch nicht als bloßes ideales Postulat, sondern die Glaubensgründe werden wie ein Unterbau vor Augen geführt; die Lichtelemente, die so viel sonnige Kraft haben, werden wie in einer camera obscura zerlegt, daß wir sehen: es ist keine falsche Sonne. Immer wieder lehrt unser Brief: Der christliche Glaube ist gut fundiert und hat eine sichere Hypostase, Christus ist der einzig wahre Erlöser, die christliche Hoffnung ist nicht bloß Vision oder Phantasmagorie, ein versonnenes, träumerisches Ding oder eine lebensfördernde Illusion, d. h. lustspendendes Motiv für unser Denken und unser Lebensgefühl. Die christliche Zukunftswelt gehört der Kategorie des Wahren und Wirklichen an. Die Schwurpartien des Hebr z. B., so jüdisch sie in der Form klingen (6, 13 ff.; 7, 20 f.), sind ihrer Substanz nach das stärkste Ausdrucksmittel der felsenfesten Überzeugung und Wahrheit. — Die Charakteristik des Glaubens (11, 1 und 11, 6) wird somit auch vollen apologetischen Wert haben in heutiger Zeit, die nur noch für das Exakte, Empirische Sinn hat und sagt, der Glaube rechne mit Phantasieobjekten, dränge uns in die Phantasiewelt hinein und setze an Stelle der Arbeit das Wünschen. Jene Charakteristik (11, 1) kommt uns vor wie ein kantiger Eckstein, an welchem die christliche und unchristliche Weltanschauung sich scheidet und welcher allen Kompromissen mit der einseitigen Diesseitsphilosophie ein Halt gebietet. Mögen wir auch noch so sehr nach Modernität streben und die Diesseitsfarbe erhaschen, über einen Satz werden wir nicht hinüberkommen: es gibt für den Christen unsichtbare Realitäten, die Zukunftswelt ist nicht minder wahr wie die Gegenwartswelt. Unsere Christenhoffnung ist modern, mindestens als Illusion betrachtet. Propheten des modernen Lebens verkünden: Der Mensch soll und muß sich Illusionen machen. Denn diese sind ein stimulierendes Erziehungsmittel zur Anspannung von Unternehmungslust und Lebensenergie. Gesunde Illusionsfähigkeit ist biologisch nützlich und förderlich im Dienste der Arterhaltung und zur Steigerung des Gattungsgefühls[1]. Vom Illusionsstandpunkt aus hat also niemand ein Recht, unsere christliche Hoffnung zu bespötteln. Aber die christliche Hoffnung ist mehr; sie ist nicht bloß Illusion, d. h. bewußte, notwendige Selbsttäuschung, das unentbehrliche Heilserum gegen das menschliche Ungemach. Die christliche Hoffnung ist Wahrheit; ihr entsprechen wahre, aufs beste garantierte Güter. Sie hat großen Lohn (10, 35). Auch das verkündet der Hebr.

Kein Wunder, wenn die **Hoffnung** in unserem Briefe solch starke emotionelle Lebensäußerungen zeigt. Sie ist nicht die ruhige, affekt-

[1] Vgl. L. Stein, Der Sinn des Daseins (Tübingen 1904) 174—196.

lose Kraft in starrer Gleichgewichtslage, sondern sie hat freudige Affekte und positive Gefühlstöne. Hoffnung ist ja der Jubel des Lebensdranges. Wenn der Mensch hofft, so ist um ihn ein Klingen und Singen; er vergißt das glückstrunkene Lächeln selbst nicht in traurigen Stunden. Ein starkes, volles inneres Leben aber hat der erlöste Christ; denn er ist ja „Christi teilhaftig geworden" (3, 14). Der Christ muß sich seiner Hoffnung rühmen (3, 6), er muß das Vollmaß des Glaubens besitzen (5, 12; 6, 11; 10, 22). In unserer modernen Zeit, die für das Subjektiv-Psychologische ein feines Empfinden hat und objektive Tatsachen so gern in Gefühlswerte umsetzt, dürfen wir bei unsern Hoffnungs- und Glaubenspredigten diese zarten Paulinischen Gefühlstöne nicht außer acht lassen.

Ja nicht bloß friedliches Leuchten ist Glaube und Hoffnung, sondern aktive Kraft, positiver Aktionsgeist (10, 38). Die christustreue, gläubige Seele ist nach ihrem großen Ziele gedrängt, sie besitzt Konzentration und Gewalt zur Lösung der Lebenskonflikte. Dieser Gedanke hatte für die angefeindeten Judenchristen, denen der Glaube so schwer gemacht wurde, einen hohen praktischen Wert. „Gaube und Eintagsnot" können wir schon aus Kap. 11 herauslesen, ist aber jedenfalls 12, 1 ff. und 13, 6 bestimmt zum Ausdruck gebracht. So kennt der Hebr die dynamischen Kräfte des Glaubens, und Kap. 11 liefert dazu die Anschauungsmittel in konkreter Gestalt. Man hat gesagt, im Hebr, namentlich in Kap. 11, stehe das historische Moment unverbunden neben dem metaphysischen. Diese Auffassung trägt den pädagogischen Zielen und didaktischen Mitteln nicht genügend Rechnung. Diese Glaubensvorbilder sind die Stürmer mit ihrer nach vorne geneigten Stirn, mit Furchen der Willenskraft im Antlitz. Das sind plastisch in sich geschlossene Gestalten, welche mit starker religiöser Apperzeption das Leben betrachten. Das sind Helden voll Entschlußkraft, die nicht angekränkelt sind von des Gedankens Blässe. An diesen alten Heiligen kommen die ruhenden und die spontan-impulsiven Kräfte des Glaubens zum Ausdruck.

Die praktische Lebensstimmung, die über dem Hebr liegt, ist somit leicht zu bestimmen: es ist der Optimismus. Der Glaube verleiht ja freudiges Lebensgefühl und wundersame Daseinsstärke. Das Leben ist eine Segenszeit; wir dürfen uns glücklich schätzen, daß wir die Erlösung erlebt (11, 40). Der Christ wird also nicht versunken bleiben in der klüftereichen Mannigfaltigkeit des Leides und wird sich nicht den schweren, mitternächtlichen Seelen zugesellen, die verbittert der traumdunkeln Melancholie anhängen und stille Weltfluchtsmonologe halten. Als Prediger der Kraft und des Optimismus hat der Hebr auch für unsere kraftstrotzende Gegenwart mit ihrem flammenden Sinn für die Tat aktuelle Bedeutung. Der Religionslehrer könnte somit Kap. 11 in dieser Richtung mit Primanern durchsprechen, wenn er ans Kapitel des Glaubens kommt, und dabei zugleich die unsichtbare, transzendente Welt illustrieren, mit welcher der Glaube rechnet. — Die Christenhoffnung ist uns ein hohes Gut und ein lieber Gast. „Zarathustra" nennt seine Gedanken seine Kinder. Das Bild sagt viel; das Bild für unsere

Christenhoffnung dürfte nicht blasser sein. Unsere Hoffnungen dürfen uns Christen nicht in geringerem Maße „liebe Kinder“ sein, mit denen wir uns gern beschäftigen.

Sabbatismus.

(Kap. 4.)

Um die Judenchristen zu treuem Festhalten am Glauben, d. h. an der neuen Forderung Gottes zu ermuntern, bringt Paulus das seelenvolle Motiv der Ruhe. Er sagt: 1. es gibt eine himmlische Ruhe, und diese ist dem ntl Gottesvolk vorbehalten; 2. in diese Ruhe geht nur der ein, der treu im Willen Gottes verharrt. Für uns hat es auf den ersten Blick etwas Befremdendes an sich, daß Paulus überhaupt den Beweis führt für die Möglichkeit des Eingehens in diese Ruhe. Uns ist dies eine selbstverständliche Tatsache. Aber Paulus holt mit seiner Beweisführung zu einem kräftigen Schlag gegen das Judentum aus; er will sagen: Das atl Volk, das sich so gern als einzigen Eigentümer dieser Ruhe-Herrlichkeit betrachtet, hat dieses Glück zum Teil überhaupt verscherzt, ist jedenfalls nicht der einzige Nutznießer dieser Gnade.

Auch psychologisch betrachtet war der Hinweis auf „Ruhe“ für die gehetzten Christen ein geschicktes Trostmotiv. „Sabbatismus“ ist ein Wort voll Friedensklang, das starke Reflexbewegung auslöst; es mahnt uns an rosenartige Stille und entwölktes Schweigen. Paulus hat mit diesem Worte die Formel gefunden für die große Sehnsucht, welche uns durchzieht, und für die tiefste Gabe des Himmels. Doch enthält dieses Schmeichelwort nicht lediglich und einseitig quietistische Töne, es enthält den Friedensklang, der voraufgehende Dissonanzen in sich auflöst. Mit andern Worten: es mahnt uns auch an die Arbeit, die der Ruhe vorausgeht (vgl.: der Sabbat Gottes, der auf den Arbeitstag folgt). Die Wechseldurchdringung von Arbeit und Ruhe, von starkem Streben nach Gottverähnlichung und seliger Gottvereinigung ist in dem kontemplativen Worte ausgesprochen. Außerdem hat ja die Sabbatruhe Gottes selber wieder ihre heilige Spannung und selige Arbeit in der Erlösung und in der Vollendung des Schöpfungswerkes.

Der Seelsorger könnte den Ausdruck „Sabbatismus“ ausschöpfen bei einer Predigt über den Himmel, bei einer Allerseelenpredigt oder auch in einer Trostpredigt in Leidenstagen. Man wird zwar einwenden: der Trost mit der Himmelsruhe sei ein transzendental-eudämonistisches Motiv, das Arbeiten mit Vergeltungsmotiven sei nicht sittlich genug; die Sabbatismusgedanken des Hebr lägen in einer Gedankenlinie, welche vom Paulinischen Denken abweiche, das mit ideal-religiösen Gründen arbeite. Dieses „antinomistische“ Eifern wird uns jedoch nicht hindern, als praktische Psychologen vor müden, abgehetzten Seelen von dem zu reden, was sie wollen und brauchen, von der Ruhe. Sabbatismus ist das praktische Endziel der christlichen Tugend und des religiösen Lebens, der Zusammenklang der religiösen Schwingungen in der Seele. — So könnte man auch einen Vergleich anstellen zwischen dem Sabbatismus, der in der gotterfüllten Seele herrscht, und der Unruhe

und atomistischen Zerrissenheit des modernen Lebens. „Wir Moderne haben das reichste Leben; aber es fehlt ihm die Ruhe und Geschlossenheit, die innere Harmonie, weil ihm der Sinn für das Ganze fehlt.“ [1] Man möchte diese Ruhe herstellen. Man verlangt zu diesem Zwecke Fortschritt der Erkenntnis, einen philosophischen Universalismus, der Denken und Leben wieder vereine; aber diese Mittel sind unzulänglich. Erkenntnis allein schafft noch keinen Sabbatismus.

Das Wort „Sabbatismus“ hat einen konkreten, geschichtlichen Hintergrund: es bezeichnet ursprünglich das ganze pneumatische Leben am Sabbat, und für den Juden war dieses zum großen Teil an den Sabbatgottesdienst gebunden. Deswegen denkt auch Chrysostomus (Homil. 6, 66 ff.) bei σαββατισμός an die sonntägliche λατρεία. Das Geheimnisvollste am Sonntag ist die Ruhe, jenes Schweigen der Seele, das ein Vorgeschmack der ewigen Ruhe ist. Diese Ruhe bringt die Seele für den Sonntag selber mit; sie wird vom Heiligen Geist als Sehnsucht ins Herz gelegt. Sie äußert sich in all den Himmelstönen, die am Sonntagmorgen durch des Menschen Brust ziehen, in dem ganzen Sonntagssegen, der wie ein feierlicher Himmel auf der Menschenseele liegt. Die Christen müssen nur so viel Feinfühligkeit besitzen, um dieses „Schweigen der Seele“ tief zu empfinden, es zu fördern und nicht durch schrille Mißtöne der Sonntagssünde zu stören. Das, was vom Himmel gilt: πάντα πνευματικὰ καὶ θεῖα ἔσται (Theophylakt), kann und soll am Sonntag vom Christen durchlebt werden.

Entwurf I.

1. Die Ruhe als Tatsache — das Heimweh nach Höherem, nach dem Himmel. Die Seele zieht's am Sonntag aufwärts; da kommen Höhengedanken. Sonntagsgewand ist Symbol der festlichen Stimmung. Sehnsucht nach dem Sonntagsgottesdienst und nach der Aussprache mit dem großen Vermittler Jesus.

2. Die Ruhe als Forderung:

a) Sie wird praktisch durchlebt und gefördert durch Sonntagsgottesdienst (das seelische Gleichgewicht wird wiederhergestellt) und geistliche Werke, Wort Gottes, Sakramente, durch heilige Eintracht in der Familie und in der Gemeinde, durch Betätigung der sozialen Gefühle (Sich-aussprechen, geistiges Sich-fördern, Gesellschaftlichkeit, Gemeinschaftssinn, Kollektivgeist);

b) sie wird gestört durch die stürmischen Geister der Sünde (Unmäßigkeit, Streitsucht usw.).

3. Nutzanwendung: *οὐδὲν σαρκικόν* (Theophylakt), wobei unter „Fleischliches“ alles Widergöttliche und Niedere zu verstehen ist.

Entwurf II.

1. Der Begriff „Ruhe“. Ruhe ist für manch abgehetztes Lebenskind das Höchste. „Sabbatfriede“ und „Ruhe“ klingen wie lockende Stimmen aus fernen Landen für den, welcher in Not ist. Unruhe im modernen Leben.

2. Volle Ruhe wird uns zuteil im Himmel.

a) Ruhe mit negativer Färbung: verstummtes Klagen, Freisein von bittern Erlebnissen, von Verfolgung, Leiden, Sterben. Keine Klage über Disharmonien zwischen

[1] Aus der Rede von Joël: Die philosophische Krisis der Gegenwart. Leipzig 1914.

Leib und Seele, zwischen Wollen und Können, keine Wehmut, kein Lächeln durch verstohlene Tränen, keine neuen Wünsche.

b) Ruhe mit mehr positivem Inhalt: Befriedigung über das geleistete Lebenswerk (vgl. das biblische Wort: „Gott sah, daß das Werk gut war“). Offb 14, 13: „Selig sind die Toten, welche im Herrn sterben. Von nun an, spricht der Geist, sollen sie ruhen von ihren Beschwerden; denn ihre Werke folgen ihnen nach.“

3. Diese Ruhe ist keine träge Ruhe, welche schwer auf uns lastet, sondern schönste, schmerzlose Kraftentfaltung mit voller, tiefer Empfindung. Sie betätigt sich in der Anschauung Gottes, im Hosanna mit seinem nie erschöpften Inhalt und in der Fürbitte für die streitenden Brüder auf Erden.

4. Nur dem treuen Volke Gottes wird diese himmlische Kanaansruhe zuteil. Unser Lebensweg ist ein Wüstenweg. Gefahren: Murren, Verbitterung, Ungehorsam, Mißverhältnis zwischen Hören und Glauben (Hebr 4, 2), die Gelüste, alle Kreise des Zweifels zu durchlaufen und mit dem Glauben immer wieder von vorn anzufangen. Der Materialismus im Glauben und in der Hoffnung: die Überfülle zeitlicher Hintergedanken, die Mischung mit fremdartigen Substanzen. Die Hoffnung soll einem Strom mit blauem Wasser gleichen, wo kein Schmutz von der Gasse mitschwimmt.

5. Laß dich nicht um das herrliche Ziel bringen (*σπουδάσωμεν* = streng dich energisch an — Vulgata: festinemus: sei ein wackerer Läufer)!

Der Priester.

(4, 15 ff.)

Der Gedanke vom „Hohenpriester Christus“ ist Eigengut des Hebr. Damit hat die Tätigkeit des erhöhten Christus eine bestimmte Fassung und eine neue Beleuchtung gefunden, wie sie sonst in den übrigen Schriften des NT sich nicht findet. Um den Ausdruck „Hohepriester“ tobt der große theologische Geisterkampf. Ist's nur ein Bild oder jüdisches farbiges Ausdrucksmittel für einen bestimmten christlichen Grundgedanken? Ist's Substanz, Nomen appellativum, das eine entsprechende Tätigkeit in sich zusammenfaßt? Ist's Bereicherung der Offenbarung?

1. Auf protestantischer Seite sagt man, der Verfasser des Hebr rede in lauter Bildern (Hohepriester, Opfer, Allerheiligstes, Blut). Diese Bilder hätten nun das Verhängnis gehabt, daß sie als reale Tatsache genommen worden seien. Der Hebr wolle eben mit den Mitteln, die ihm und seiner Zeit zur Verfügung gestanden hätten, den Eindruck wiedergeben, den er von Jesus hatte, und dieser Eindruck sei: Jesus ist der große Schuld- und Sündenvergeber. Der Kerngedanke „Hohepriester“ enthalte urprünglich einen starken, beruhigenden Gefühlston und gehöre lediglich dem Gefühlsleben an, durch das Mißverständnis der Bildrede habe aber der Begriff einen dramatischen Charakter angenommen[1]. Oder man sagt: Der Gesamtstoff des Lebens, Redens, Wirkens, Leidens Jesu könne unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt und geordnet werden. Zu diesen Formeln und menschlichen Betrachtungsweisen gehören die Begriffe Prophet, Hohepriester, König. Der Hebr mit seiner Hohepriestervorstellung besage: Jesus hat das Volk, welches

---

[1] Vgl. Niebergall im Handbuch zum NT von H. Lietzmann V 262.

durch seine Sünden aus der Nähe Gottes geschieden war, durch das Opfer, welches im vollendeten Gehorsam seines Lebens, in der Berufserfüllung bis in den Tod bestanden habe, wieder in die Nähe Gottes geführt und halte den Zugang zu Gott auch in der Gegenwart offen. Der Hebr wolle den Adressaten das Gewissen schärfen, daß sie die Gotteskindschaft, die uns Jesus gebracht habe, nicht als etwas Selbstverständliches ansehen, sondern das naive Hinnehmen und unbewußte Besitzen der Erlösungsgnaden zum bewußten Besitze erheben[1]. — Nach letzterer Auffassung ist also der Begriff „Hohepriester" im Hebr nichts anderes als ein starkes pädagogisches und didaktisches Hilfsmittel, damit die Farbe der Illustration intensiver und der Eindruck ein stärkerer werde.

Auf alle Fälle, erklären protestantische Theologen, müsse die moderne Zeit den Eindruck, den wir von Jesus haben, mit einem andern, adäquaten Ausdruck wiedergeben, der unserem modernen Empfinden mehr entspreche. Ohnehin enthalte das Wort „Priester" für die Nerven der Modernen starke Kontrastgefühle. Man solle aber lieber den verpönten Ausdruck „Hohepriester" preisgeben, um das Interesse für Jesus und die Erlösungsreligion festzuhalten. „Priester" stelle in moderner Zeit überhaupt nicht mehr den höchsten Begriff menschlicher Größe dar; unsere Begriffe von menschlicher Größe seien gegenüber der früheren Zeit erweitert und vertieft worden. Die protestantischen Theologen bieten Surrogate an für „Hohepriester"; der eine will „Beichtvater", ein zweiter „Vertrauensmann", ein dritter „Freund" dafür einsetzen.

2. Wahr ist, daß „Priester" als Berufsname in christlich-katholischem Sinne bei vielen Modernen ein anstößiges Wort ist. Doch will man den heiligen Klang des Wortes nicht missen. Denn die modernen „Kulturfreunde" müssen und wollen zugeben: Der Priester ist Symbol des ganzen höheren Strebens des Menschengeschlechts, der Priesterstand ist gewissermaßen das Nervensystem der menschlichen Gesellschaft. Demgemäß darf die Priesterseele nie fehlen; sie hat nur andere Züge, die sich nach der Psyche des jeweiligen Zeitalters bestimmen. Statt „Priester" muß man, sagen sie, heute als Ersatzwort einsetzen „der priesterliche Mensch". Wer den Menschen Höhenwege zeigt und ihnen die Sehnsucht stillt, die in ihrem Abgrundherzen schlummert, wer vom Unsterblichen in uns redet und wer das Unsterbliche in uns weckt, wer mithilft zur Höherentwicklung des Menschengeschlechts, der Schenker und Geber mit tausendfachen Händen, derjenige, in welchem das neue Wesen gärt und sich schöpferisch entfaltet — das ist die moderne Priesternatur, der Priester der Schönheit und Freiheit. „Priester der Schönheit und des Guten", sagt man vom Künstler und Literaten. Dem griechisch-poetischen Genius wirft man das Priestergewand um. Wir sehen, der Begriff „Priester" hat einerseits eine starke Vermenschlichung erfahren, anderseits viel von übermenschlichem Inhalt behalten; er schwebt in mystischem Halbdunkel. Er hat dieselbe Metamorphose durchwandelt wie der Begriff „göttlich" und „Gottheit". „Nehmt die Gottheit auf in euern Willen,

---

[1] Vgl. J. Weiß, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart (Göttingen 1895) 121 u. 164 ff.

und sie steigt vom Weltenthron" — damit will man den persönlichen Gott entthronen. „Leg das Priesterliche in deine Seele; sei eine Seele voll Reichtum, Schönheit, Tiefe, Zartheit, Maß und Harmonie" — damit erteilt man allen, die auf der Menschheit Höhe wandeln, die stille Priesterweihe. Es darf uns nicht wundern, wenn man trotz allem dem Begriff „Priester" sein Bürgerrecht wahrt. Trotz aller exakten nüchternen Forschung kann man in unserer Zeit starke Anzeichen von Romantik und Mystizismus gewahren. Philosophie, Poesie und Religion will man zu einer neuen Kategorie zusammenschmelzen und zu einer neuen Religion und Lebensmacht im „neuen Reiche" verbinden [1]. Hier darf nun auch der „Priester" nicht fehlen.

3. Diesen Abtönungsversuchen gegenüber geben wir den ursprünglichen Goldgehalt des Wortes „Priester" nicht frei. Das Derivativum des „modernen" Priesters, das noch eine solche Inhaltsfülle aufweist, läßt uns die herrliche Macht des Stammwortes (in christlichem Sinn) ahnen. Wenn wir Priester den „Hohenpriester" unvollkommen darstellen, hat man noch lange kein Recht, „Hohepriester" als einen Titel auszugeben, der Christi unwürdig wäre. Außerdem enthält die Heilige Schrift absolute Wahrheiten und verlangt von der biblischen Theologie mehr, als bloß praktisch-psychologische Dogmatik zu geben, d. h. in der biblischen Beharrlichkeit sich vom Wollen und Wünschen des jeweiligen Zeitalters abhängig zu machen.

Die Ausführungen des Hebr über den Hohenpriester Christus haben nicht bloß einen methodischen Wert, sie enthalten nicht bloß einen Beruhigungs- und Gefühlswert und bieten nicht bloß einen Gesichtswinkel, von dem aus wir das Leben und die Erlösungstat Jesu betrachten, sondern sie sind mehr; sie enthalten einen Indikativ und einen Imperativ.

a) Der Indikativ. Christus **ist** Hoherpriester und übt als Erhöhter ein priesterliches Amt aus. Jede allegorische, bloß bildliche Fassung des Begriffs „Hohepriester" widerstrebt dem Sinn des Hebr. Beim Begriff „Priester" kann man unterscheiden zwischen Substanz oder Priesteridee und dem Akzidens der äußeren Form. Die Priesteridee lebt weiter und findet in Christus ihren konkreten, idealen Ausdruck. Die atl äußere Form dagegen löst sich auf und fällt dem Untergang anheim. Priester an sich ist dem Hebr nicht etwas Verächtliches, ein Judenwort und -amt, das getilgt werden muß, sondern ist der Träger eines Amts von erhabenstem Inhalt. Die ganze Charakterologie, welche der Hebr vom Hohepriesteramt Jesu und von der hohepriesterlichen Person gibt, geht weit über den Bildrahmen hinaus und zeigt, daß „Hohepriester" eine wirkliche Amtsbezeichnung ist. Die genauen, weitausgesponnenen Vergleiche und Beziehungen zwischen dem atl und ntl Amtsträger, das genaue Eingehen auf die Voraussetzungen des Amts nach der menschlichen und göttlichen Seite (vgl. Kap. 5) sprechen dafür, daß Jesus ein dem atl Amte analoges Amt innehat. Sagen wir nun im Sinn des Hebr: Jesus ist der ewige Hohepriester, so schwingt alles mit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die überreichen Erlösungsgnaden, die gestillte Menschen-

---

[1] Vgl. Ibsen, Kaiser Julian.

sehnsucht, die gepreßten und erleichterten Menschenherzen, das Opfer auf Kalvaria und das verklärte Siegerleben im Himmel, die Mitteilung der Erlösungsverdienste durch die Sakramente und im gnadenreichen unblutigen Opfer, der große Bundesgenosse vor dem Throne des Vaters, der Fürbitter mit dem feingestimmten Herzen, auf dessen Saiten das Menschenweh in vollen Tönen erklingt. Jesu Hohepriesteramt hat den allerreichsten Inhalt, die höchsten Seeleninteressen, das intime, starke Gottesleben der Seele. Dieses Priesteramt ist siegende Gewalt; denn Jesus steht als Hoherpriester im Himmel vor dem Throne Gottes, wo gleichsam der Punkt ist, das Weltall aus den Angeln zu heben. Das Hohepriesteramt stützt sich auf das Golgatha-Opfer, und letzteres bedeutet höchste Kraft, vollen Triumph ohne Verbessern und Nachhelfen. Christus ist nicht bloß eine Größe der Vergangenheit, sondern als Erhöhter lebt er real mit uns weiter.

b) Der Imperativ. Dieser Erlösungssegen enthält Motive, Gründe zum Handeln, und Quietive, Gründe zur Beruhigung. Schätze die Erlösung als dein höchstes Glück, sinke anbetend nieder vor dem Liebesratschluß des Vaters und dem Gehorsamswillen des Sohnes, wahre deine Erstgeburtsrechte und bleibe dem Christusglauben treu, sinke nicht mehr zurück in die Dämmerung der atl Vorzeit, d. h. in den unerlösten Zustand der Sünde; sei dankbar, schließe Christus, der mitfühlenden Seele, die verborgensten Herzenskammern auf und stelle ihm deine Sache anheim, wenn die Wasser der Trübsal hoch gehen! Sei stille, mein Herz, du hast einen Freund in allen deinen Lebenslagen! Der erhöhte Christus steht für immer als das Haupt der Seinen an der Spitze der Gläubigen, empfindet ihre Geschicke als die seinigen mit und bewirkt ihren Kampf und Sieg. Er ist alle Tage bei uns bis ans Ende der Welt. — Wir sehen also: ein starkes Flutlicht von Wärme dringt still aus den Hohepriesterkapiteln und will unsere Seelen in Brand stecken. Auch uns mahnt der Brief: Besinne dich, von wem du deinen kostbarsten Besitz hast. Was du ererbt hast, erwirb es, um es zu besitzen. Wollte man die Frömmigkeit unseres Briefes recht innerlich fassen, so müßte man sagen: Leben in und mit dem erhöhten Christus oder Nachfolge Jesu. Darin ist enthalten: Übertrage die große Opfergesinnung Jesu in dein Leben, Gehorsam gegen den Willen des himmlischen Vaters sei dein Lebenselement (besonders in Leiden), lebe dich ein in die große Opfergesinnung Jesu, setze dich in intime Seelengemeinschaft mit Jesus, dem Hohenpriester, und stelle dich unter den Segen seines fortdauernden Opferamtes. Denn der Erhöhte ist kein Weltferner; in seiner unendlichen Liebe hat er ein Sakrament eingesetzt, um uns zu Zeugen seines Opferamtes und Opfertriumphes zu machen. Pflege den Gebetsverkehr mit dem Erhöhten, aber nicht bloß mit lyrisch-religiösem Empfinden, weil er der Kinder- und Sünderheiland ist, sondern mit bewußtem Glauben an seine Gottheit und Allmacht! Rufe das Bild des Erhöhten in dir wach in kritischen Punkten des Lebens! Sein Freundesantlitz wird dir dann sagen: „Ich lebte und lebe für dich, so lebe für mich!" Habe etwas mehr Verständnis für das Bedürfen des Nächsten, für sein verschwiegenes Leid! Trage das Weihegewand feinfühligen, menschlichen Verstehens!

Sei nicht ein Krämer, welcher für alles und alle ein Urteil parat hat! Heilig sei dir, was da in der Menschenwelt atmet und lebt! Zeige eine heilige Schaffenslust für die Seelen, eine Schaffenslust, welche parallel läuft mit der großen, dauernden Priesterarbeit Jesu! Stecke deinen Gebeten einen weiten Rahmen, in dem die großen Gemeinde-, Christen- und Menschenanliegen Platz haben! Sei gleich dem Hohenpriester ein Fürbitter mit universeller Gesinnung, und löse dich los von einseitiger, geistlich-egozentrischer Gesinnung!

4. Jesus, der Idealpriester und Idealseelsorger des Hebr, ist ein Vorbild des katholischen Priesters. Zwar kann der Priester, der aus der brüchigen, sündigen Menschenkette genommen ist, das 7, 26 gezeichnete Prachtbild nicht ganz in seiner Person verwirklichen; der Gegensatz zwischen wirklichem Sein und idealem Sollen wird manchmal den irdischen Priester mit grellem Lichte umspielen. Aber wenn auch ein Mißverhältnis zwischen der Herrlichkeit unseres Dienstes und der äußeren Schwachheit der Organe besteht, so braucht doch der Priester nicht beschämt ins Dunkel zurückzutreten; ja der Hebr stellt ihn an die sonnigsten Plätze der Menschen. Unser Brief redet ja von Priesterberufung, Priesterwürde, Priestergebet und Priesterkraft als den großen Faktoren der Welt. Zwar gilt dies zunächst vom himmlischen Hohenpriester, aber vom hohepriesterlichen Mittler gleitet das sonnige Leuchten etwas ab auf das Amt seiner menschlichen Organe, die berufen sind, die Erlösungsgnaden den Menschen vermitteln zu helfen. Die Gesetze des Priesterwerdens und Priesterseins gelten mutatis mutandis auch für die, welche Diener des großen Erlösungs-, Opfer- und Vermittleramtes Jesu sein wollen. Der Vers 5, 4 wird für die Kandidaten des Priestertums immer die gottgegebene Direktive bleiben. Nicht egoistisches Verlangen, eitles, stürmisches Wünschen und Begehren berechtigt zum Amt, sondern der Ruf dazu muß hoch vom Himmel ergehen. Jesus hat ein tiefeigenes, persönliches Erleben; so wird ihm seine hohepriesterliche Aufgabe nicht ein hartes, lastendes Amt. Auch der nähere Jünger Jesu muß die tiefe Psychologie des Wortes „Priester" zur Darstellung bringen: sein Haupt muß die Krone der Menschenliebe umgeben; Milde und Verstehen sollen aus den heimlichsten Urgründen des Priesterwesens leuchten. Bei aller Weihe und höherem Charakter darf er kein gespenstisches Schemen, sondern muß ein Vollmensch und blutwarmes Individuum (im besten Sinn des Wortes) sein. Starrer Zelotismus und mürrisches Arbeiten haben nichts gemein mit dem Hohepriestergeist Jesu. Fehlen dem Priester die leuchtenden Züge der Hohepriestergestalt Jesu, die edel-menschlichen Gefühle, so sagt man: „Auf seiner Stirne wohnt nicht die Gottähnlichkeit". Weil manche Priester in starrem Vertikalismus ohne warme Züge in ihrem Amt stehen und sich mit dem schützenden Gehege des Autoritätsbewußtseins umgeben, das stachlichter ist als das Horazische aes triplex, ist der Priester in Mißkredit gekommen; er gilt bei vielen als der Mensch, der sich freut, wenn rauchende, rußige Wolken über festliche Menschen heraufziehen und die Freude verderben.

5. Jesus ist der große Arbeiter in der Ewigkeitswelt. Non otiosum gerit sacerdotium (Estius). Dieser Gedanke des Hebr gibt auch uns

eine heilige Schaffenskraft, ein starkes Produktionsvermögen und immer neue Arbeitsmotive. Der Priester ist nicht die weiche, weibliche Seele, welche sich in eine Illusionswelt hineinspinnt, um dort wie in sturmgeschütztem Zelte beschaulich zu ruhen, sondern der männliche Geist, der auf den Wogen des Lebens sich hält, rettet, Ziele aufsteckt, Lebenswillen schafft und Kraftwecker ist.

6. Von gewissen modernen Menschen wird der Priester abgelehnt, weil die Figur, die er darstellt, ihrem hohen Ideale nicht entspricht. Nach ihrer Auffassung sollte der Priester eine Art Übermensch sein, der den ganzen Innengehalt der Menschen, ihr Geistes-, Willens- und Gemütsleben samt ihren quälenden Problemen, in sich zusammenzufassen vermöchte. „Wer an unserer Stelle mit Gott reden und für uns opfern will“, sagen sie, „der muß ein abgrundtiefes inneres Leben als Ausweis mitbringen, der muß aufwärts- und vorwärtsstreben, der muß Wonne und Glut sein.“ Da aber der Priester aus dem Widerspruch zwischen äußerem glänzenden Schein und innerer Endlichkeit nicht herauskomme, wollen sie ihn nicht als Vertreter zwischen sich und ihrem Gott dulden. — Dieser Einwand muß, da er idealem Empfinden entspringt, ernst gewürdigt werden. Die Menschen der heutigen Zeit legen das Schwergewicht auf das Innere, ihnen muß das heilige Leuchten aus den inneren Lichtabgründen kommen. Indes das Prinzip, das diesem Angriff zugrunde liegt, ist ein falsches; denn es liegt darin eine falsche, unberechtigte Umwertung der christlichen Größe. Der gottähnlichste Mensch ist nach Hebr 7, 26 nicht das Genie, sondern der sündenfreie, reine, in Gott wurzelnde Charakter. Insofern ist Lauterkeit und Unbeflecktheit der schönste Edelstein in der Priesterkrone. Sodann ist nicht der Priester, der die Fesseln der Endlichkeit trägt, der eigentliche Vermittler zwischen Gott und den Menschen, sondern Jesus, der allen idealen und überidealen Ansprüchen vollkommen genügt. Der irdische Priester ist nur untergeordnetes Organ, um den Erntesegen zu schützen und zu verbreiten, welcher der Erlösungstat entquillt. Freilich dürfen wir ein Goldkorn in dem modernen Einwand nicht übersehen: der Priester soll eine Persönlichkeit sein, die auch das Göttliche in Natur und Menschenwelt (göttliche Immanenz) mit Freude sucht; er soll einen aufgeschlossenen Sinn haben für alles Große, Wahre und Schöne, für alles Ideale und Reale. Wahrheitssucher und Wahrheitszeuge sein ist ein zweiter, nicht zu unterschätzender Edelstein in der Priesterkrone. Für den Priester und die Priesterkandidaten gilt in erster Linie das Paulinische Vollkommenheits- oder Entwicklungsgesetz; dieses fordert Selbstbildung, Selbstförderung, Selbststeigerung. Für jeden Priester ist das Wort: „Werde, der du bist!“ ein treibendes Motiv der Lebensführung. Wenn der Priester auch ein Mann der Sehnsucht nach dem Himmlischen ist, so werden doch die Menschen mit ihrem Sein, ihrer Zukunft, ihren Zielen inmitten seines Gedankenkreises stehen. Er muß in Berührung bleiben mit den Geistes-, Seelen- und Weltproblemen; denn nur so wird er imstande sein, in die Seelentiefe anderer hinabzusteigen und das, was andere bewegt, mit seinem Ich zu erfassen. Dabei wird er immer

ein Mann voll von Lebensbejahung sein: er ist ein freudiger Jasager, ein Segnender, so daß sich andere an der stillen, großen Lebensflut erquicken, die in ihm wallt. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß er auf die Welt immerdar mit gold-smaragdenem Entzücken schauen soll. Im Gegenteil: er kennt auch den „Weltgeist", von dem sich der Erlöste frei erhalten muß.

V. 16 gibt ein gutes Thema für eine Predigt am Karfreitag oder für die Bittwoche oder für eine sonstige Trostpredigt.

Entwurf I.

1. Jesu Thron ist ein Gnadenthron.

a) Jesus als Erlöser in der Vergangenheit: er hat die Sünde getilgt, den großen Lebensdruck von den Menschen genommen, Licht ins Sterben gebracht, uns zu Kindern Gottes gemacht.

b) Jesus als Erlöser in der Gegenwart: sein jetziges Arbeiten und Leben mit uns; seine Fürbitte und siegreiche Macht.

c) Jesus als Heiland mit tiefem Verstehen (Jesu eigene Lebensnot; Leiden und Gehorsam das Gesetz seines Lebens. — Den warmen Psychologen schildert uns Lukas).

2. Wir brauchen rechtzeitige Hilfe:

a) Unsere Notlage (das Leid anerkennen, schildern in gehobenem Stil!).

b) Jesus unser Freund.

3. Mit Vertrauen wollen wir nahen! (Hilfe von Jesus und Gott wollen — immer gibt es störrische, trotzige Menschen, welche von Gott keine Hilfe wollen, sondern nur auf sich bauen.)

Entwurf II (für die Bittwoche).

1. Der starke Mensch (Leistungen des Menschen, die Kultur);

2. der schwache Mensch (unsere schwere Abhängigkeit und Beschränkung — Sonne, Regen, Naturgewalten; Gesundheit; stille und laute Leiden);

3. der hilfsbedürftige Mensch — Jesus unser starker Anwalt im Himmel.

Entwurf III.

1. Jesu Leben mit uns: Sorge für unsere heiligsten Seeleninteressen; sein beständiges Opferamt; den Zutritt zum Vater offenhalten.

2. Unser Leben mit dem Erhöhten:

a) zu ihm beten — vertrauensvoll (er ist der große Psychologe);

b) das große Motiv seines Gehorsams in unser Leben einflechten;

c) dankbar sein für seine hohepriesterliche Arbeit (Teilnahme am unblutigen Opfer);

d) sich mit ihm real im Sakramente verbinden;

e) sein Bild vor Augen stellen im Augenblick der Versuchung.

Entwurf IV.

Priesterliche Lebenswege:

a) Niedersteigen und andern helfen, sie befreien, erlösen, verstehen;

b) Höhersteigen, in die Glorie eingehen.

Entwurf V (Primizpredigt).

a) Der himmlische Hohepriester als Lebensspender durch sein Opfer, seine Fürbitte, seine mitleidsvolle Gesinnung.

b) Der irdische Priester als Lebenswecker durch sein priesterliches Amt und seine Person.

Entwurf VI.

a) Jesu Opfergeist und Opfertat;
b) unser Kreuzesgeist und Lebensgehorsam.

Entwurf VII.

a) Eigenes Leiden;
b) feinfühliges Verstehen der Leiden des andern.

Entwurf VIII.

a) Jesus der große Arbeiter im Himmel;
b) unsere eigene Arbeit für seelische Interessen.

Lahme Katechumenenseelen.

(5, 12—14.)

Diese Verse lösen im stillen bei uns eine Befriedigung aus. So wie Paulus muß der moderne Seelsorger oft schelten; deswegen ist's ihm ein Trost, in Paulus einen biblischen Genossen nicht bloß für den hohen, gespannten Idealismus, sondern auch für Seelsorgerklagen zu haben. So manchem Pfarrer will es trotz allen Eifers nicht gelingen, seine Gemeinde höherzubringen und die religiöse Wärme über den Gefrierzustand zu erhöhen. Das ganze Pneuma, das über der Gemeinde liegt, läßt die Sonnenwärme nicht aufkommen. Er muß immer wieder von vorn anfangen, das wankende Glaubensfundament stützen. Die Glaubens- und Herzenstiefe seiner Gläubigen geht über den Katechumenenstandpunkt nicht hinaus. Ja die Katechumenen, die Anfänger, haben das noch voraus, daß sie wenigstens ein Augenblicksfeuer in der Seele tragen.

Bei unsern Versen nickt auch der Religionslehrer ganz zufrieden. Das ist in manchen Beziehungen auch sein Fall. Auf der unteren und mittleren Stufe hatte er Schüler vor sich, die Gott und Jesus dienten mit dem pochenden Herzschlag der Jugend. Jetzt, wo die Jünglinge im profanen Wissen höhergestiegen sind und dem großen Leben entgegendämmern, sollte auch die Lebensfülle des Glaubens mehr und mehr sich auswachsen und die Lust an höheren religiösen Problemen sich einstellen. Aber in religiösen Dingen will's bei dem einen und andern rückwärtsgehen: die religiösen Kräfte fangen an zentrifugal zu werden; das Heilandsfeuer verglimmt in der Seele, und das Weltfeuer oder die Todesflamme des Zweifels beginnt zu flackern. Giftige Fieberstoffe gelangen ins Glaubensblut. Das Wort des Hebr (12, 15) vom Giftkraut, welches die Pflanze umringt und ihr das Mark stiehlt, bekommt seine Bedeutung. Oder vor lauter mathematischen Formeln, Wägen, Messen, Zählen verlieren unsere Sekundaner und Primaner das aktuelle Interesse für die großen religiösen Lebenswahrheiten. Mit hohen Augenbrauen sitzen sie in der Religionsstunde gelassen da und möchten gern erstaunen, und doch wissen sie keinen Bescheid mehr auf die einfachsten Katechismusfragen. Da möchte man auch mit heiligem Zorn vor die Zuhörer hintreten und sagen: „Mit dem Katechismus in der Hand will ich jetzt euch unterrichten!" — Und doch, diese Stimmungseindrücke dürfen uns nicht übermannen; auch darin gibt uns Paulus ein Vorbild mannhafter Stärke und weiten Blickes in

seiner Seelsorgsstrategie. Seelsorgserfolge bei unsern Sekundanern und Primanern sind nicht so rasch sichtbar. Das Jünglingsherz gleicht der Ackerfurche, die den Samen in sich vergräbt und langsam zur Reife bringt; es ist kein Knabenherz mehr, das rasch zum Sieden kommt. Diesen psychologischen Tatsachen müssen wir Rechnung tragen, wenn wir den Überschlag machen über unsere geleistete Arbeit. Zutrauliche Stimmung und Höhereinschätzen (6, 9—11) sind ein besseres didaktisches und pädagogisches Mittel als Herunterreißen, Schelten und Eintrichtern. — Der Abschnitt könnte auch in einer Stunde des Firmungsunterrichts verwendet werden, wenn man es mit älteren, fortgeschrittenen Schülern zu tun hat. Das Sakrament der Firmung schafft Energie, Kraft, Feuer, Liebe, Grundsätze, Ideale, Ziele, Selbständigkeit, mit einem Wort „Vollendung". Firmung ist das Sakrament des Reifens und Höhersteigens. Der gefirmte Christ darf in religiösen Dingen kein munterer Spieler mehr sein wie das Kind. Das Wehen des Heiligen Geistes ist ein Sturmwind, der Lebenslieder hineinsingt in träge, stehende Wasser.

Innerlichkeit[1].

Die äußere Form, in welcher der Hebr sich darbietet, der zeitgeschichtliche Rahmen verursachen dem modernen Leser Mühe und Not. Die dialektischen Beweisgänge gleichen Steinen, die im Wege liegen und den Fuß des Höhenwanderers verwunden. So kommt er nicht auf die volle Bergeshöhe, wo er einen tiefen Blick tun kann in die aufgeschlossene Erlösungswelt mit ihren stillen und rauschenden Adern. Deswegen sollen die tiefen Gedanken noch einmal zusammengestellt werden, die verschleiernden Wolken sollen gebannt werden, damit die religiöse Schönheitswelt auf uns wirke. Da sehen wir nun das große Gut der Erlösung, den großen Menschheitsfortschritt, Gesundung und Freiheit, Segen und Fruchtbarkeit, Erlösung von Schrecken und Tod, den Einzelmenschen als befreite Persönlichkeit. Die Schranken vor der Jenseitswelt sind gefallen, Gott Vater und Menschen stehen voll Freude beisammen, und dabei steht Christus, der mit seinem Herzblut diese Gotteskindschaft geschaffen, jeden einzelnen hereinzieht in das selige Gottesverhältnis und mit Priesterarbeit und Priesterliebe diese religiöse Frohordnung weiter erhält. Wir sehen die Ursache der früheren unseligen Disharmonie zwischen Gott und dem Menschen: die Schuld und die Sünde. Drüben bei den Menschen, die im Schatten der atl Welt stehen, bemerken wir ein krampfhaftes Ringen, Ketten von gefesselten Händen zu lösen und Lasten von gebeugten Schultern zu heben — sie vermögen es nicht. Hier bei den seligen Menschen der ntl Welt gewahren wir den Frieden gestillter Sehnsucht, eine gesunde, höhere Lebensschwungkraft, starkes Daseins- und christliches Selbstgefühl; der freudige Rhythmus der Hoffnung geht durch ihr Mark. Der Sabbatismus des Himmels liegt auf ihrem Antlitz; sie sind erfüllt mit überweltlichem Lebensinhalt und besitzen innere Herrlichkeit und

[1] Freie Wiedergabe der im Hebr enthaltenen Gedanken.

inneren Reichtum. Ein gesunder Odem dringt leicht aus ihrer Seele, der Optimismus; der erhöhte Christus ist ja Sieger und fürbittende Allmacht; so leben sie ein unbefangenes Leben in Jesus und Gott, ihrem Vater. Was sie jetzt schon erleben und verkosten von der zukünftigen Welt, ist der Anfang von der großen Zukunft; dieses Erleben macht die große Hoffnung zur leis tönenden Macht. Und noch höher können sie steigen, den inneren Reichtum zum Überfluß machen, das selige Erbe zum bewußten Besitze erheben. „Christ sein" heißt wachsen im Fühlen und Streben, im Erkennen und Wissen, heißt auf das höchste Ideal gedrängt sein und all die schlummernden Möglichkeiten zur Geburt und zur Reife bringen. Das ist das reiche Christenpostulat: vollendet werden, die inneren Qualitäten erhöhen, aufsteigen zur vollen sittlichen Person. So geht alles im Hebr auf das innere Sein. Der NB ist die Zeit und die Kraft der enthusiastischen Liebe und der starken, inneren Flamme. Und diese Flamme ist Kraft und aktive Macht, diese Liebe schafft Taten. Da sind die harten Reibungsflächen des Lebens, die grausamen Wetterschläge, welche die Sonne des Christenantlitzes zurücktreiben. Aber so will's das große Axiom der neuen Gnadenordnung: niedersteigen und ringen, die Schwierigkeiten meistern, sein saures Arbeitsquantum leisten, für die Menschen in Liebe sich opfern — dann aufsteigen, erhöht werden und in den Kreis des siegreichen Hohenpriesters treten. Der Christ, der nicht leidet und das Lebensgesetz Jesu nicht selber erlebt, hat nicht die echten Züge Jesu in seinem Antlitz. Als fremdes Kind hat er nicht Zutritt zum Vater. Darum wandelt er den Kreuzesweg Jesu; aber dieser Weg ist für ihn eine Triumphgasse, er wird zur Herrlichkeit eingehen. Wohl empfinden die Erlösten den antigöttlichen, antichristlichen Geist der Menschenwelt schmerzlich; ein Gefühl der Heimatlosigkeit überkommt sie. Aber eins ist ihr Trost und ihre Sehnsucht[1]: Jesus ist der siegreiche Herr; er wird einmal alle feindlichen Elemente niederwerfen und das große Friedensreich gründen. Zudem sind sie in der Not nicht einsame Kämpfer; zu Jesus, dem großen Sieger, können sie flüchten und ihr Herz an seiner Brust ausschütten. Ihr verschwiegenstes Anliegen legt er auf seine Priesterpatene und hält sie dem Vater entgegen. Außerdem sind sie hienieden ein Kreis von Brüdern mit engster Wahlverwandtschaft, starkem Gemeinschaftsbewußtsein und seelischer Interessengemeinschaft, wo man füreinander lebt und alles Egozentrische bannt. Eine geschlossene Macht aber kann den Lebensdruck besser ertragen und Reichtum ziehen aus verwünschten Formen des Lebens.

Darum kennen die Christen nur eines: goldene Treue gegen Christus. Die Bluttheologie des Kreuzes ist ihnen warme, praktische Liebestheologie voll innerlichster Kraft, die besagt: Liebe bis zum Tode hat dein Jesus für dich gehabt; so schwer ist die Schuld deiner Sünde, daß ein Jesus sein Leben für dich dahingeben mußte. Darum kein Rückfall in die Sünde, ins finstere Reich! Der Reichtum, den ihnen der himmlische Hohepriester mit seinem Opfer bietet, versagt ihnen alle unehrlichen Kompromisse mit den feindlichen

[1] Der Parusiegedanke wird hier praktisch verwendet.

Mächten und macht's ihnen leicht, dem schwachen, romantischen Opfermaterialismus, d. h. allen angepriesenen Surrogaten für ihren Glauben und ihre Opfer, den Rücken zu kehren.

Jüdischer Nomismus in der katholischen Religion?

(13, 9.)

Protestantische Ausleger des Hebr sehen gern im katholischen Opferkultus das Wiederaufleben der jüdischen Opferform, die vom Hebr als abgetan erklärt werde. Sie sagen, die katholische, gesetzlich-aszetische Frömmigkeit bedeute einen religiösen Dualismus, der dem Geist des Hebr schroff zuwiderlaufe. Jede äußerliche Extrafrömmigkeit werde in letzter Linie vom Verfasser des Hebr bekämpft; nur das Innerliche und Sittliche, die innerlichen religiösen Gefühle seien wahre Frömmigkeit. Der zeremonielle Nomismus sei der Stiefbruder des Evangeliums; Jesus bedeute das Ende eines jeglichen Opferrituals. Dagegen ist zu bemerken:

a) Nur das jüdische Opfer und die jüdische Opferromantik ist verworfen, weil das Äußerlich-Stoffliche und das Vertrauen auf Menschenleistung im Vordergrund stand. Jedes Opfer, das auf gleicher Basis mit dem atl stände, wäre Rückfall ins Judentum.

b) Das katholische Opfer steht auf ntl Grundlage; es ist nicht Ergänzung und Surrogat des wahren Opfers, sondern steht mit ihm in allernächster Verbindung. Wie Jesus, der ewige Hohepriester, die erlöste Welt **erhält** in soteriologischem Sinn, d. h. die Erlösung für die einzelnen fruchtbar macht, so ist das unblutige Opfer eine Veraktualisierung (d. h. Vergegenwärtigung und Zuwendung) der Erlösungsgnaden.

c) Es ist wenig gerecht, dem katholischen Frömmigkeitsleben die Innerlichkeit abzusprechen. Eine bestimmte Tatsache, der in moderner Zeit so viel Beweiskraft zuerkannt wird, möge Zeugnis von seiner Innerlichkeit geben: das subjektive Erleben, die subjektive Erfahrung! Wenn auf protestantischer Seite so viel vom Erleben geredet wird, so möge sich auch der katholische Christ dessen rühmen. Hier gilt: Aug' um Aug', Zahn um Zahn. Ob unser kultisches Opfer für uns ein Kraftfaktor ist, wird besser der Katholik als der Protestant bezeugen. Niebergall, der gern von der zeremoniellen Gebundenheit in der katholischen Kirche spricht, hat gewiß ein richtiges Empfinden, wenn er sagt: „In der römischen Kirche ist sicher mehr Freiheit, als uns scheint, und in der evangelischen mehr Gebundenheit, als man meint.“ [1]

d) In den katholischen Frömmigkeitsformen steckt oft noch mehr kondensierter biblischer Geist als in der rein geistigen Religion der „Intellektuellen“, wo der starke, triebkräftige Gedanke zum dünnen, unsichtbaren „Pneuma“ verraucht ist.

e) Äußere Formen entsprechen der menschlichen Natur. Aber von vornherein herrscht ein gewisser Kontrast zwischen dem inneren Kern und seiner

---

[1] Handbuch zum NT V, 2, 128.

äußeren Umkleidung. Der religiöse Gedanke an sich ist etwas Zartes und Keusches und verlangt nach einer homogenen äußeren Form. Der Mensch aber ist sehr oft ein ungeschickter Darsteller. Diesem Mißverhältnis zwischen Gedanke und Form müssen wir Rechnung tragen bei Beurteilung der religiösen Handlungen; soviel Rücksicht sind wir dem Menschen bei seinem ungeschickten Spiel schuldig. Gerechter ist's, zu fragen: Was will das betende Volk, was ist die tiefere Idee seiner langen Gebete? — als an der ungeschickten Einzeldarstellung sich zu stoßen.

f) Der katholische Seelsorger hat die Aufgabe, mit inneren Motiven zu arbeiten; dies wird um so mehr der Fall sein, je gebildeter die Gläubigen sind. Der Religionslehrer an der Oberstufe wird im Unterricht das Wachsen des inneren Menschen, das Reifen der christlichen Persönlichkeit, das Leben mit Christus betonen und den kategorischen Imperativ für das christliche Leben verwerten. Gewiß, es ist biblisch gut und berechtigt, zu sagen: „Damit du in die himmlische Herrlichkeit eingehest, leide geduldig!" (Das Vergeltungsmotiv ist nicht bloß Glanzobjekt für das kindliche Alter und die Masse der Plebejer) — aber besser ist's, sich so auszudrücken: „Leide, und du befindest dich auf dem Kreuzwege Jesu." Der katholische Seelsorger muß in Predigt und Katechese arbeiten, daß die Äußerlichkeit nie Selbstzweck sei, die Masse und die quantitative Auffassung nie vorherrsche, sondern daß der geistige, innerliche, religiöse Gedanke das Zepter führe. Manches gibt's da zu richten, daß bei Prozessionen die innerlichen Motive, die Sehnsucht nach der Fürbitte des himmlischen Hohenpriesters und der volle Herzensdank keine triviale Darstellung finden. Damit die Innerlichkeit ihre Hauptstellung wahre und nie Knecht werde, muß der Seelsorger praktische Psychologie besitzen: er muß den Punkt wissen, wo die Innerlichkeit zu erstarren beginnt. Oft wird es besser sein, selber die Arbeit eines nachmittägigen Gottesdienstes zu tragen, statt das Volk „bloß" einen Rosenkranz beten zu lassen. Jener Seelsorger war gewiß auch nicht mit einem einzigen Tropfen praktischer Psychologie gesalbt, der auf eine höfliche Bitte, seine überlangen Predigten und sehr langen Gottesdienste etwas abzukürzen, spitzig bemerkte: „Im Wirtshaus wird's ja dem gottlosen Mannsvolk auch nie zu lang."

Das Vollopfer Christi — Scheinerlösung und wahre Erlösung.

(Kap. 7 bis 10, 19.)

Die hier enthaltenen Gedanken hatten ursprünglich aktuellen Wert; für die praktische Exegese sind es mehr Nebenrechnungen. Von Wert für sie ist das Gesamtresultat: Jesus ist der wahre Erlöser und Hohepriester; sein Opfer ist das Vollopfer mit heiligender Kraft. Der Katechet könnte einmal den Ritus des Opfers am Versöhnungstage ausführlich durchsprechen und im Anschluß daran zeigen, welch heißes Sehnen nach Erlösung durch die Menschheit ging, wie schwer das Schuldbewußtsein und das Gefühl der sittlichen Ohnmacht auf den Gewissen lastete. Dabei könnte man noch manchen Stoff aus den alten Mysterienkulten beiziehen und

auf die Tatsache hinweisen, daß die Sünde immer einen schweren Druck bedeutet. Der Schluß wäre: Wie glücklich sind wir daran, daß wir Erlöste sind und uns immer aufs neue von Sündenlast befreien können! (Motive für einen Beichttag.) Vor Schülern höherer Stufen könnte man reden von Scheinerlösung und wahrer Erlösung. Die moderne Welt hält eine Erlösung durch Gnade nicht mehr für vereinbar mit dem modernen Kraftbewußtsein. Der moderne Mensch, heißt es, hat eigenes Vermögen, um sich selber zu helfen; er besitzt religiös-sittliche Autonomie, um den Erlösungsprozeß selber zu vollziehen. Er braucht Erlösung (vgl. den modernen Pessimismus). Welches ist nun seine Erlösungsmethode? Voranschreiten zu besserem Tun, Beginn eines neuen, kraftvollen Lebens. „Wer strebend sich bemüht, der wird erlöst." Solche Erlösung ist Selbsttäuschung: Denn a) es fehlt die tiefe sittliche Empfindung für Schuld, Sühne und Reue (gerade dieses feine sittliche Empfinden kommt im Hebr zum Ausdruck). Wo die sittliche Ordnung verletzt ist, muß sie wieder gutgemacht werden; wo der Mensch eigenwillig gewesen, muß sein Eigenwille eingedämmt werden. b) Die Kraft des sündigen Menschen, auch wenn er sich zu einer Masse zusammenschließt, reicht nicht aus, sowenig wie die Kraft des jüdischen Hohenpriesters. Nur ein solcher kann erlösen, auf den die 7, 26 gegebenen Attribute zutreffen. — Außerdem könnte sich's empfehlen, von der Reue als Hebel zu neuer sittlicher Kraft und neuem Leben zu reden gegenüber den Einwürfen, die Reue schaffe eine Depression des Selbstgefühls. — Die Jeremiasstelle (8, 8 ff.) redet von frischem Erwachen, von schöpferischer Entfaltung des Lebens, von neuem Odem und starker Schwungkraft. So mutet uns die Stelle an wie ein geistliches Frühlingstriumphlied; das reiche Gottesleben, das hier uns sich erschließt, gleicht dem eines Maientages mit beglückender Hochspannung. Fast wären wir versucht, die ganze Stelle als poetischen Erguß zu fassen und uns eine tiefere Selbstbesinnung zu schenken. Wahr ist die Schilderung, insofern die Sprache das Seelenglück und den Reichtum der Erlösung nur mit den tiefsten Farben schildern kann, stark poetisch und unwahr ist sie vom Standpunkte der Christen, welche in ihrem Seelenleben weit hinter dem geschilderten Glücke zurückbleiben. In dem neuen Gnadenbund, prophezeit Jeremias, ist kein Widerspruch zwischen theoretischem Wissen und praktischem Leben, zwischen Naturgeist im Inneren und Heilandsgeist in den äußeren Formen, zwischen schwüler Gewitterstimmung des Werktags und dem friedvollen Sabbatismus des Sonntags; hier wird alles zur vollen Harmonie, Bewußtseinskultur wird zur starken Lebenskultur. Der ntl Äon kennt keine Verarmung, sondern nur Höhenlage und Reichtum, kein träges Fließen, sondern sieghaftes Vorwärtseilen; alles wird hier zum großen Erleben. — Der Seelsorger kann sich an diese Stelle erinnern etwa nach einer Mission; die Stelle könnte auch Stoff bieten für eine Exhorte an einem Kommuniontag oder mehr allgemein für eine Predigt über die Gnaden der Erlösung.

Entwurf I.

Der Gottesfrühling in den Seelen.

a) Der innere Reichtum, den uns Gott gespendet (die Liebe der drei göttlichen Personen, die selige Ewigkeit, das Leben mit Gott schon hienieden, Heiligung,

Kindschaft Gottes, Vertiefung des göttlichen Lebens durch die Sakramente, Trost der Sündennachlassung, Gebetsverkehr, Stärkung durch Gnade).

b) Der innere Reichtum, den wir tatsächlich in uns tragen (Tugendleben, geistlicher Fortschritt).

Entwurf II.

Unsere seligsten Tage und Stunden:

a) wo man mit Gott aufs innigste verbunden war (Welches sind diese? Worin lag das Glück? — Mit Gott zusammen sein, der großen Liebe Gottes gedenken, die Erde und seine eigene Last vergessen, in die Ewigkeit sich versenken, die Kraft eines Helden für den Beruf und das Leben bekommen, die Freude am Guten und die Leichtigkeit, das Gute zu tun);

b) wo man mit den Nebenmenschen vereint war zu Gottes Ehre (Gebetsstunden und religiöses Leben in der Familie, der Sonntag in Familie und Gemeinde).

Praktischer Idealismus — der konstante Jesus.

(13, 2 u. 5 bzw. 13, 8.)

Gilt die Mahnung, Gastlichkeit zu pflegen, auch noch in der Zeit der Eisenbahnen und der Gasthäuser? Oder kommt hier und 13, 5 die Ethik des Apostels mit den von der modernen Welt allgemein anerkannten sittlichen Grundprinzipien des Sparens und des Vorwärtskommens in Konflikt? Sind's Forderungen relativer Art, die nur für die damalige Zeit gemünzt und aus eschatologischer Spannung hervorgegangen sind, in welcher das Erdengut und das gleißende Gold als „quantité négligeable“ erschienen? Ohnehin sagt man ja, die Ethik Jesu sei von einer Stimmung der Welt gegenüber durchtränkt, die zum modernen Denken in schwer empfundenen Widerspruch trete. Die Gebote Jesu bergen die Gefahr einer statutarischen Gesetzlichkeit in sich. In kulturellen Dingen könne nicht der historische Christus uns Führer sein, sondern nur der erhöhte. Wenn letzterer unter uns wäre, würde er die Welt nach den Ideen umgestalten, welche Gott uns durch die Geschichte geoffenbart habe.

Die Antwort lautet: Absolut sind die Forderungen bezüglich der Gesinnung, relativ hinsichtlich der Einzelverhältnisse und der jeweiligen Stoffmasse. Übersetzen wir V. 5: „In deinem Charakter sei kein mammonsüchtiger Zug“, so ist sofort klar, was wir meinen. Die im Verse enthaltene Forderung ist somit kein starres, sondern biegungsfähiges Gesetz. Man braucht wegen dieser Auslegung nicht von der Erweichung der christlichen Gesinnungsethik zu reden. Geld ist heute ein Kulturfaktor und unentbehrliche Grundlage für freie sittliche Tätigkeit. Das Christentum verlangt keine stoische Autarkie. Verworfen wird nur der einseitige Geldmaterialismus und das einseitige Betonen dessen, was der Erde entstammt. Indes muß bei allem Anerkennen der Kultur und des individuellen Strebens, ein „self-made man“ (ein unabhängiger Mann) zu sein, gesagt werden: die Seele der modernen Gesellschaft ist mit einer Silberkruste überzogen; der Geldegoismus streckt nach allen Seiten seine hungrigen Polypenarme aus. Der Krieg mit seinem rücksichtslosen Hinauftreiben der Lebensmittelpreise

hat uns darüber die Augen geöffnet. Eine größere Lebensorientierung nach Hebr 13, 5 könnte der modernen Seele nichts schaden.

Dem Seelsorger ist das Sparen und das Vorwärtskommen gewiß nicht verwehrt; in gewissem Sinn ist es seine Pflicht. Immerhin wird es ihm oft schmerzlich genug sein, daß auch er abhängig ist von „des Midas harter Kost". Das große Dilemma zwischen heiliger, christlicher Sorglosigkeit („Sorget nicht ängstlich für den morgigen Tag") und den Forderungen des realen Lebens nimmt gerade feinere Geister in seine Zange. Die Übersetzung von V. 5 wird für den Seelsorger lauten: Sei ideal und mach dich nicht so abhängig vom Gelde. Das „Haben" wird für ihn kein Maßstab sein, um die Menschen in solche erster und zweiter Klasse zu teilen; er wird nie denen innerlich zustimmen, die sagen: „Zwischen dem, der von seinen Renten leben kann, und dem, der es nicht kann, ist ein solcher Unterschied, daß mir beide als Wesen von ganz verschiedener Art vorkommen" (Voltaire). — Das Gebot der Gastlichkeit ist nicht veraltet; für den Gast selber könnte man zu V. 2 den Zusatz machen: „Vergiß nicht taktvoll zu sein."

13, 8 enthält ursprünglich ein Motiv, das zum Handeln anregen soll (Christus steht uns immer mit seiner Gnade bei; er ist immer der Hilfsbereite und Gnadenreiche); deswegen gäbe der Vers ein gutes Thema für Neujahrspredigten (Wir haben Christi Hilfe bisher erfahren; er ist für uns immer der große Helfer, Fürbitter, Priester und Arbeiter gewesen — er wird es auch in Zukunft sein). Bei seiner allgemeinen Fassung aber mutet uns der Satz an wie eine Säkularkonzeption voll abgrundtiefen Inhalts. Aus dem Zusammenhang herausgenommen könnte der Vers den Sinn gewinnen: „Die weltgeschichtliche Bedeutung Jesu für alle Zeiten" und könnte den Text stellen für eine Karfreitagspredigt. Gern faßt man den Satz in dogmatischem Sinn: Jesus mit seiner ewigen, absoluten Wahrheit und Gnade ist immer derselbe, für alle Zeiten und Menschen. Seine feste Lehre ist der ruhende Punkt in der Erscheinungen Flucht. Vor Primanern könnte man diesem strahlenden Ewigkeitsbilde das Gegenbild der wandelnden Weltanschauungen, die auftauchenden und untergehenden Philosophen und das Subjektive der philosophischen Systeme gegenüberstellen. Was ist das einzelne vielgepriesene philosophische System? In vielen Beziehungen eine Autobiographie des betreffenden Philosophen. Nietzsche hat nicht so unrecht, wenn er in jeder großen Philosophie „nur das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires" sieht. Ein jedes Jahrhundert hat seinen Denktypus, einen bestimmten, charakteristischen Gedanken. Der Ruhm und die Größe des Philosophen besteht darin, daß er das erlösende Wort findet für seine Zeit. Das neue erlösende Wort trägt den Denktypus des alten Jahrhunderts zu Grabe. In der Zwischenzeit wandeln die Völker den Weg des Zwangsgedankens — das ist das Kontrastbild zum „ewigen" Jesus.

Die moderne Entwicklungstheologie kann sich mit dem gleichbleibenden Jesus (in V. 8) nicht einverstanden erklären. Sie glaubt an eine Variabilität Jesu und redet von „Jesus, im Urteil und Wandel der Jahrhunderte".

Wenn Jesus immer derselbe sein solle, die Zeiten aber wechseln, so müsse Jesus immer ein anderes Gewand anziehen. Es fragt sich nur, ob das jeweilige Gewand die Ewigkeitsgestalt Jesu entstellt oder nicht. Etwas an diesem Gedanken ist wahr: die Gestalt Jesu ist so vielseitig, seine Ideen so unerschöpflich, daß er immer wieder eine andere Seite uns Menschen zukehren kann und modern bleibt. — Um die Anpassungsfähigkeit Jesu besser zu ermöglichen und doch die Einheit Jesu zu wahren, haben protestantische Theologen sich zum erhöhten Christus des Hebr geflüchtet. Sie sagen, der historische Christus mit seinen Geboten, die vielfach mit den ethischen Prinzipien der modernen Welt kollidieren, könne für uns nicht mehr maßgebend sein, sondern nur der erhöhte. Und wenn dieser wiederkäme, würde er der Modernste von allen sein; er würde in ganz neuen Gedanken und Worten reden und würde wohl anderes zu sagen haben als die Bergpredigt[1]. — Dieses Ausspielen des erhöhten Christus gegen den historischen ist gewiß nicht mehr vereinbar mit dem Geist des Hebr; es ist nur ein künstliches Mittel, um Jesus den Herrn zum Diener des autonomen Geschlechts zu machen.

[1] J. Weiß a. a. O. 166 f.

Personenregister.

Sachregister.

Einzelne Begriffe.